FILOSOFIA
licenciatura a distância

1

HISTÓRIA DA FILOSOFIA I

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

História da Filosofia I

História da Filosofia I

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

Florianópolis, 2008.

Sumário

Apresentação

A disciplina História da Filosofia I *(FIL 5601) é a primeira de uma série de quatro disciplinas, que correspondem respectivamente, grosso modo, às quatro épocas em que a história ocidental se subdivide: antiga, medieval, moderna e contemporânea.*

Enquanto a maior parte do currículo está disposta segundo o critério temático das grandes áreas do corpo filosófico (metafísica, estética, epistemologia, lógica, política, ética...), essas disciplinas de história seguem o critério cronológico, com o objetivo de complementar a visão mais monográfica daquelas (exigida pela própria natureza do estudo filosófico) com uma visão mais extensiva e horizontal (embora, obviamente, não exaustiva, mesmo nessa superfície), de modo a que o aluno saiba identificar os principais filósofos de cada época, as principais correntes e escolas, os principais temas, querelas e disputas, bem como dissertar minimamente sobre o essencial de cada um. Essa série é naturalmente panorâmica e, embora extremamente útil para fins didáticos, deve ser compensada noutra ocasião com uma abordagem mais fina dos detalhes, até porque as épocas se interpenetram num movimento complexo, cheio de rupturas e atavismos, e toda decisão de secioná-la aqui ou ali, de eleger esse "principal" ou aquele "essencial" permanece filosoficamente questionável.

No caso da História da Filosofia I, *que é, portanto, história da filosofia antiga (mais precisamente filosofia antiga pagã, pois, a rigor, a primeira fase do pensamento cristão é um fato antigo), trata-se do período em que a filosofia "nasce" com os gregos, em solo propício ao questionamento, à perscrutação livre e ao debate acerca da realidade, e enquanto perdura certo elemento espiritual e material próprio ao mundo pagão grego, seja sob o império alexandrino, seja sob o romano, não obstante toda a fase final desse período seja marcada*

pelo declínio desse elemento em favor da visão de realidade característica do próximo, a qual transforma a herança moribunda e assim a conserva para a posteridade. A pretexto de simples marcação cronológica, são tomadas duas datas para indicar o início e o fim desse período, respectivamente:

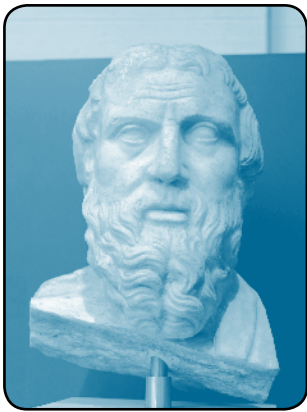
1) *a* **acmé** *(o auge da vida intelectual de um filósofo) de Tales de Mileto, o mais antigo dos filósofos gregos, com a previsão de um eclipse em 585 a.C., e*
2) *o fechamento da escola filosófica de Atenas pelo então imperador romano, Justiniano, em 529 d.C.*

Nesse período de mais de um milênio, muitos cortes seriam possíveis. Um, bastante enxuto para que caiba em um semestre letivo, é o aqui proposto em cinco capítulos:

1) *Pré-socráticos;*
2) *Os sofistas e Sócrates;*
3) *A metafísica clássica: Platão e Aristóteles;*
4) *As filosofias do helenismo: estoicismo, epicurismo e ceticismo;*
5) *O neoplatonismo.*

O estudo da história da filosofia interessa sobremaneira ao (futuro) professor de filosofia do ensino médio, pois fornece um fio condutor, o mais tradicional de todos, o cronológico, para seus próprios cursos nas escolas. Embora tradicional, costuma ser bem sucedido, se bem ministrado. Ser bem ministrado não é outra coisa senão aproveitar o ensejo propiciado pelo esquema cronológico de falar sobre determinado filósofo numa aula específica e explicar com clareza suas idéias principais. As idéias filosóficas nunca são ultrapassadas totalmente; alguma coisa sempre resta atual. Por isso, a simples explicação do conteúdo do tópico filosófico já é capaz de despertar o aluno para o reconhecimento de sua atualidade. E uma efetiva experiência de questões filosóficas costuma ser o mais eficaz em educação, quando se trata de não menos tradicionais valores como ensinar responsabilidade, autonomia, cidadania, senso crítico e transformador, pois atua na raiz de toda transformação, já que ver o ser por outra perspectiva, somente isso, é outro modo de ser.

Luís Felipe Bellintani Ribeiro

Introdução

Heródoto (484 - 425 a.C)

Normalmente, um curso de história, seja história disso ou daquilo, de um povo ou de uma instituição, de um ritual ou de uma palavra, é assunto de historiadores. Os historiadores conhecem os métodos e os critérios dessa ciência, expressa pelo substantivo "forte" do título: história. O substantivo "fraco", dependente, por sua vez, do adjunto adnominal ligado pela preposição "de", o "isso" ou o "aquilo", designa o "objeto", o assunto, que o sujeito historiador deve abordar segundo os padrões científicos, e, portanto, rigorosos, da ciência histórica. Tudo isso parece muito óbvio. E disso tudo o leigo ou o aprendiz espera apenas que o perito mostre a que veio: que "conte" a história do objeto, que diga quando e onde ele surgiu, o que aconteceu primeiro, o que aconteceu depois, e assim na seqüência, e por que razões as situações anteriores deram lugar às posteriores. Além disso, quão mais grandioso é o objeto, mais grandiosa se espera que seja a sua história, mais cheia de peripécias grandiosas.

Na verdade, o óbvio desse raciocínio encerra uma série de decisões problemáticas. É preciso já ter assumido certa filosofia para supor a investigação (e é isso que significa *historía*, na sua matriz grega) como o debruçar-se de um sujeito sobre um objeto. Uma investigação pode ser outras coisas. Então, como dizer que algo como a história da filosofia começa desse ou daquele modo, nessa ou naquela data, nesse ou naquele lugar, se a própria pergunta, filosófica ela mesma, revela que a filosofia já começou e que, portanto, o investigador já chegou atrasado para o que seria uma abor-

dagem exterior e, portanto, objetiva? Se toda história da filosofia pressupõe uma filosofia da história, é preciso que, no caso da história da filosofia, o adjunto adnominal, a filosofia, reivindique uma primazia sobre o substantivo em torno do qual orbita, a história.

A pergunta **"quando nasce a filosofia?"**, que todo historiador da filosofia precisa ter respondido, exige que se responda a essa outra: **"o que é a filosofia?"**. Mas a filosofia nasceu como exatamente o exercício de perguntar **"o que é isso ou aquilo?"**, o que é a essência de cada coisa. A essência de cada coisa está em seu nascimento, por que a essência é exatamente aquilo antes do que a coisa não é e a partir do que a coisa já é. Por isso todo historiador da filosofia já filosofou de alguma maneira, porque já assumiu, implícita ou explicitamente, uma decisão ontológica, isto é, quanto ao ser da coisa em questão. É preciso que a pergunta pela origem da filosofia já pertença à história da filosofia, à história disso que é exatamente questionamento da origem. A investigação filosófica da história da filosofia, portanto, nunca será da mesma ordem daquela ciência que consegue determinar o objeto e apartá-lo do sujeito, porque nunca conseguirá evitar essa circularidade original: aquilo que se busca já chegou antes como o próprio propiciador da busca. Ademais, a negatividade do **não-ser** implicado em todo vir-a-ser da origem impede que a investigação seja puramente "positiva", isto é, relativa aos fatos, ao que se apresenta de modo inconteste, independentemente das interpretações que admitem coisas que não são manifestas a todos os seres sensatos, se é que existem fatos dessa natureza.

Outro problema é que a história da filosofia em questão seja história da filosofia antiga. Nesse caso não apenas já se respondeu à questão sobre o ser da filosofia como já se subdividiu o conteúdo do que seria sua história. Em todo caso, se a etapa "antiga" de uma história é sempre a primeira, então sobre a história antiga, mais do que sobre a de outra etapa qualquer, pesa a necessidade de determinar a essência de seu objeto, pois só ela tem atrás de si não apenas outra etapa de um mesmo contínuo, já reconhecido como tal e assegurado, mas o próprio outro, o próprio não-ser de antes do nascimento, desde o qual é uma irrupção descontínua.

Pelo "antigo" se segue também que há um moderno, que pode se distinguir de um contemporâneo propriamente dito, e que pode

intercalar uma época média, entre a sua época e a dos antigos. Esses termos são todos relativos, pois os antigos eram para si mesmos contemporâneos e seus antigos eram os mais antigos dos antigos. Também os medievais não eram para si medievais, mas contemporâneos. Daqui a mil anos, ou cem, ou dez mil, o contemporâneo será outro, e a época atual será outro termo médio. Bem como a origem antiga será interpretada de outra maneira, pois ela não é um fato do passado do qual se sabe o ser objetivo, mas a medida da memória que o contemporâneo tem, a cada vez, de si mesmo, e que, portanto, muda com as vicissitudes dessa memória. Em todo caso, o que importa é que, quando o contemporâneo reconhece um antigo, acontece uma experiência histórica original, um reconhecimento de continuidade e descontinuidade, de identidade e diferença, pois os antigos são sempre antigos de algum moderno, e os modernos são sempre modernos de algum antigo, e eles não são, em si mesmos, nem antigos, nem modernos.

Antigo é não apenas o primitivo numa escala de desenvolvimento, mas o primevo, o que acontece no princípio. ***Archaíos***, em grego, "arcaico", é o que está no princípio (*arché*), em sua ambivalência, como início cronológico e como princípio ontológico. O arcaico, como princípio ontológico, deve continuar vigorando no ser contemporâneo, mesmo que, como início cronológico, já tenha ficado de há muito para trás.

É um fato da memória contemporânea: os que principiaram a filosofar, e, portanto, os antigos dessa história, foram os gregos, embora seja um fato dessa mesma memória que qualquer pretensão de reivindicar primazia para os gregos em algum domínio não deva ser hipostasiada, isto é, considerada um fato só necessário, livre do acaso e da contingência próprios da história. A necessidade desse fato deve incluir tanto o que pode ser explicado, justificado, quanto o que resta fato, mesmo quando nenhuma explicação possa mais ser alcançada. Em última instância, a razão para o advento da filosofia não pode ser nada alheia à própria filosofia, embora razões de toda ordem, políticas, sociais, econômicas etc. concorram para a efetividade do seu acontecimento. E, em todas as épocas da filosofia, é preciso que aconteça seu momento arcaico para que a filosofia aconteça.

A localização privilegiada dos gregos na história da filosofia é uma construção artificial, não se impõe por necessidade natural. Não há nenhum caráter étnico nesse privilégio. Sequer ficou decidido que fazer filosofia é um signo de qualquer superioridade. Pode ser até o contrário, que a filosofia seja apenas um modo restrito de algo muito mais amplo, a ponto de incluir toda humanidade: pensamento, cultura, seja lá o que for, e que esse modo determinado de pensar tem suas possibilidades e suas limitações, que não é em si nem um bem, nem um mal, e que, inclusive, se é enfatizado seu lado execrável em detrimento de seu lado elogiável, torna-se execrável, antes que elogiável.

Far-se-ia mais por outras culturas e outros pensamentos que não os gregos nomeando isso que corresponde a sua cultura e seu pensamento com os nomes respectivos de suas línguas. Mas ***philosophía*** é um nome grego. É possível que ninguém nunca consiga determinar em que consiste a unidade que esse vocábulo pretende evocar. Mas os gregos pela primeira vez nomearam, com nomes de sua língua comum, uma realização ímpar e inaudita, como se a compreendessem bem. O vocábulo passou para o latim, e depois para todas as línguas européias. A relação das línguas posteriores para com ele é sempre de outra ordem, é como a relação do herdeiro frente ao que lega. E que tende a ficar mais erudita e menos imediata conforme o aumento do fardo da herança, que a essa altura, diga-se de passagem, já está assaz pesado.

Ora, se mesmo em grego é difícil encontrar a unidade real pretendida pelo nome ***philosophía***, seria exagerado admitir *a fortiori* uma unidade da Europa e do Ocidente, pelo fato de o nome ter se mantido o mesmo nas línguas européias e de ter se mantido a consciência de que sua abordagem começa pela consideração de que ele é um nome grego. Mas, do mínimo de unidade que resta, pelo fato da simples pretensão de unidade, é possível alinhavar um mito, por cuja simplificação (tipificação) característica não se deixa passar despercebida uma diferença digna de relevo. A esse propósito, vale citar a seguinte passagem de Heródoto (*História*. Tradução: Mário da Gama Kury, Brasília: UNB, 1985):

(1) Os resultados das investigações de Herôdotos de Halicarnassos são apresentados aqui, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que os feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e dos bárbaros não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles se guerrearam. Os doutos dizem que os fenícios foram a causa da desavença. Os fenícios, segundo afirmam os persas, chegaram ao nosso mar vindos do chamado mar Erítraios e, estabelecendo-se no território que agora ocupam, começaram imediatamente a empreender longas viagens. Entre outros lugares até onde levaram mercadorias egípcias e assírias eles chegaram a Argos; naquela época Argos se destacava em tudo na região atualmente chamada Hélade. Então os fenícios vieram até Argos e lá descarregaram suas mercadorias. No quinto ou sexto dia após a sua chegada, quando sua carga já estava quase toda vendida, veio à orla marítima, entre muitas outras mulheres, a própria filha do rei; de acordo com os relatos tanto dos persas quanto dos helenos, seu nome era Io, a filha de Ínacos. As mulheres ficaram nas proximidades da popa da nau, e enquanto elas barganhavam os produtos que lhes interessavam, os fenícios se animaram uns aos outros para a tentativa, e correram em sua direção com o objetivo de agarrá-las. A maior parte das mulheres escapou, mas Io e algumas outras foram alcançadas; os fenícios as arrastaram para a nau e partiram no rumo do Egito. (2) E assim Io chegou ao Egito, segundo dizem os persas (mas não os helenos), e esta, em sua opinião, foi a primeira ofensa cometida. Depois disso, de acordo com sua versão, alguns helenos, cujos nomes eles não sabem dizer, desembarcaram em Tiro, na Fenícia, e raptaram Europe, a filha do rei (esses helenos deveriam ser cretenses). Até esse ponto as ofensas se compensavam, mas depois disso, dizem eles, os helenos foram culpados pela segunda ofensa. Eles navegaram em uma nau longa até Aia, na Colquis, e o rio Fásis; depois de concluir os negócios para os quais tinham vindo eles raptaram Medéia, a filha do rei. Quando o rei dos colquídios mandou um arauto para pedir reparação pelo rapto e a restituição de sua filha, os helenos responderam que lhes tinha sido negada a reparação pelo rapto da argiva Io, e, portanto, nada concederiam aos colquídios. (3) Então, dizem eles, na segunda geração depois desses fatos, Alêxandros, filho de Príamos, tendo ouvido essa história, teve a idéia de obter para si mesmo uma esposa na Hélade mediante rapto, inteiramente convencido de que, da mesma forma que os helenos não haviam oferecido reparação, ele também não a ofereceria. Assim, ele raptou Helena. Os helenos resolveram primeiro enviar mensageiros para pedir a restituição de Helena e uma reparação pelo rapto; quando, porém, essa proposta foi feita, ouviram

como resposta que Medéia tinha sido raptada, e lhes foi dito ainda que eles, que agora pediam reparação a outros, não a tinham concedido nem devolvido a mulher raptada, apesar das reclamações dos ofendidos. (4) Até aí se tratava apenas de raptos de ambos os lados. Mas depois disso, segundo os persas, os grandes culpados foram os helenos; com efeito, eles invadiram a Ásia antes de os persas terem atacado a Europa. Raptar mulheres, diziam os persas, é uma injustiça dos homens, mas querer obstinadamente vingar o rapto é insensatez; os homens prudentes não dão importância alguma a mulheres raptadas, pois obviamente elas nunca teriam sido raptadas se não quisessem. Os próprios asiáticos, dizem os persas, não se preocupam de modo algum com o rapto de mulheres, mas os helenos, por causa de uma mulher lacedemônia, tinham organizado uma grande expedição, tinham vindo até a Ásia e haviam destruído o poderio de Príamos. Depois disso eles passaram a considerar o mundo helênico seu inimigo. De fato, os persas pretendem que a Ásia inteira e todos os povos bárbaros seus habitantes lhes pertençam; a Europa e o mundo helênico são para eles uma região à parte.

A ***guerra de Tróia***, fato e mito inaugurais da consciência histórica dos gregos, porque assunto do primeiro poema em língua grega, a *Ilíada*, de Homero, trata, segundo a versão relatada, mas não endossada, por Heródoto, de uma oposição de continentes, cheia de precedentes, embora para as medidas hodiernas mais pareça uma querela local, intestina, de uma civilização que floresceu em torno do Mediterrâneo. A consciência da diferença entre grego e bárbaro, que está na base da diferença entre Europa e Ásia, entre o leste da aurora e o oeste do ocaso, encerra uma ambigüidade. De um lado, parece expressão de mais um etnocentrismo ingênuo. Mas, na verdade, pode ser também a relativização desse etnocentrismo, pela consideração de si e do outro como exemplares autofundados e parelhos de uma humanidade mais genérica. Vale aqui a afirmação de ***Hannah Arendt***: “a imparcialidade veio ao mundo com Homero”. E isso precisamente porque os dois exércitos confrontados recebem cotas idênticas de dignidade. Saber que a visão que se tem do mundo é só uma visão parcial é condição para que se coloque a pergunta: **o que é o mundo em si mesmo?** Doravante a perspectiva parcial dessa tradição consistirá em buscar o em-si universal

Triumphant Achilles in Achilleion. Afresco do fim do século XIX

ARENDT, H. *Le concept d’histoire in la crise de la culture.* Tradução francesa: P. Lévy, Paris: Gallimard, 1972, p. 70)

ou em recusar conscientemente sua busca. No rastro desse projeto, surge a filosofia, não como um traço cultural, ao lado de outros tantos, da tradição ocidental, mas como o traço por excelência que lhe confere a ocidentalidade, um tipo específico de pensamento, que compreende a totalidade do ser de um modo específico. O esclarecimento dessa especificidade, por enquanto apenas sugerida, é, obviamente, o ponto mais importante de todo o debate. Isso será feito mais adiante.

Se é questão de compreensão, a filosofia é um acontecimento espiritual, e, como tal, não está atrelada a nenhum momento e a nenhum lugar, mas à sua realização efetiva em qualquer tempo e qualquer lugar. Por uma acepção abrangente de filosofia, o estado de espírito que consiste em problematizar o ser daquilo que é, em não simplesmente ser, mas dar-se conta desse ser, deve ser comum a todas as épocas e lugares. Suas raízes devem remontar ao paleolítico mais remoto, ao momento do domínio do fogo, ao momento em que uma consciência do presente pela primeira vez projetou o futuro e pôs mãos à obra em sua execução. Como fato puro, este permanece no terreno do mito. Mas, do primeiro ato antropóide do último pitecantropo completamente selvagem, até a assunção explícita da tarefa de elaboração teórica do problema do ser, vai uma história.

O desenvolvimento encerrado nessa história não garante, por si, que siga qualquer fio condutor previamente dado, nem que o sentido possa ser avaliado como pendor do pior para o melhor ou vice-versa, como progresso ou corrupção da origem. Se há um nexo de necessidade ligando os acontecimentos, ele se dá de modo imanente, e nunca se deixa calcular previamente. Cada acontecimento acontece livre de amarras metafísicas. O nexo de necessidade deve incluir a gratuidade do fortuito, quando o jazer do fato se diz necessário por sua simples efetividade, pois nenhuma contabilidade da graça e da desgraça contida em cada acontecimento chegará a resultado que permita estimá-lo ou deplorá-lo, e, conseqüentemente, derivá-lo de uma teleologia otimista ou pessimista. O avançar da história da filosofia parece seguir no sentido do abandono paulatino da ingenuidade das primeiras posições em favor de uma autovigilância crescente. A história da filosofia já constatou até que a pretensão de autovigilância contínua é de

uma extrema ingenuidade. Importante é notar que toda época, por mais esclarecida que seja, sempre se enraíza em um solo encoberto a ela mesma. Quando os pressupostos velados de uma época são revelados, o desencantamento produzido pelo distanciamento leva ao irromper de outra época, fundada certamente no solo de sua "ingenuidade" própria.

Colocar os gregos na origem da história da filosofia é, portanto, uma decisão **"poética"**, isto é, de quem propõe um mito, que visa à produção de imagens exemplares, capazes de assinalar diferenças separáveis, as quais, nas coisas, ocorrem mais ou menos misturadas. Esse mito não precisa ser a exaltação do fundador de um grande feito, como tampouco a execração da obra de um malfeitor. Talvez se assemelhe mais a uma narrativa épica de um enredo trágico, o enredo da passagem da atitude natural da consciência natural, que se expressa no solo de uma total aderência dessa consciência ao seu conteúdo, com todas as suas conseqüências benfazejas: espontaneidade, boa consciência frente aos valores da cultura, religiosidade autêntica, vigência da verdade, para outra atitude, nascida do solo de uma cisão, de uma perda, a perda do imediato do sentido, atitude intermediada pela arte, artificial, seguida pelo corolário de seus perigos: perda da espontaneidade, desconfiança dos valores, desconfiança da religião, desconfiança da verdade. Esse enredo certamente já foi encenado antes e depois da Grécia. Cada indivíduo mesmo, que se dedica à filosofia, deve encená-lo à sua vez. O termo ***philósophos***, "amigo do saber", para os pitagóricos designa: o aprendiz que não sabe, que só no final do aprendizado será sábio. Para Platão, a filosofia, na condição de "amor à sabedoria", tem a condição de todo o amor: não é aquilo que ama: ama o belo e o bom precisamente porque não é bela nem boa; se já fosse, não precisaria amar. A filosofia surge quando os sábios de então: poetas, sacerdotes, adivinhos, reis, legisladores, cedem espaço para os que se reconheciam não-sábios e assim justificavam que buscassem a sabedoria. A ignorância é o começo da filosofia, a sabedoria e só o fim, alcançável e alcançado, ou não. A esse propósito diz Aristóteles (*Metafísica* I, 2 982b 19-20):

> *"(...) foi para fugir da ignorância que eles (os homens) filosofaram (...)"*

Tela de Rembrant, 1653: Aristóteles e o Busto de Homero. Metropolitan Museum of Arts - Nova Iorque.

O mesmo Aristóteles, embora apresente o grego Tales como primeiro filósofo, fala do princípio da filosofia como um passo de uma história que a rigor é dada a "todos os homens" (A *Metafísica* de Aristóteles começa precisamente com a frase **"todos os homens, por natureza, desejam saber"**). O mesmo Aristóteles, ao caracterizar a contemplação, a *theoría* própria do estágio mais alto do saber, o da *epistéme* e, mais ainda, o da *próte epistéme*, da "ciência" e da "ciência primeira", se refere ao Egito como o lugar em que primeiro uma casta de sacerdotes pôde se dedicar à investigação da verdade livre dos aborrecimentos da vida prática, ao encargo de outros homens (*Metafísica,* I, 1 981b 20-25):

> Daí que, constituídas todas essas artes, foram descobertas ciências das que não são nem relativas ao prazer nem às necessidades, e primeiro nos lugares em que primeiro os homens dispuseram de tempo livre. Por isso as artes matemáticas foram constituídas no Egito, pois lá uma casta de sacerdotes desfrutava de tempo livre.

O mesmo Aristóteles, quando discute os temas filosóficos com seus predecessores desde Tales, também considera as opiniões dos poetas mais antigos, admitindo que as palavras poéticas são dotadas de significado filosófico. O mesmo Aristóteles, quando fala do princípio da filosofia, ressalta as identidades, mais do que as diferenças, entre essa forma de saber nascente e aquela que, em tese, lhe antecedeu, a do mito (*Metafísica,* I, 2 982b 12-19):

> Porque se espantaram e admiraram, os homens, tanto agora quanto nos primórdios, principiaram a filosofar; no princípio admirando as mais próximas das coisas estranhas, em seguida, prosseguindo pouco a pouco, e se vendo em aporias quanto a coisas maiores, como as fases da lua, do sol e dos astros e quanto à gênese do todo. Quem está em aporia e admira, julga ignorar (por isso também o amigo dos mitos é, de certa maneira, amigo do saber, pois o mito é composto a partir de admirações).

Que as raízes da filosofia grega estejam entre os bárbaros, que as raízes da razão se infiltrem pelo terreno do "irracional", mito, poesia, religião, o que for, isso é normal. Pode-se dizer que todo acontecimento ímpar começou muito antes de sua irrupção efetiva. O limite para esse "antes" é, no final das contas, claro, o princípio dos tempos. O que importa é saber se, a cada vez, é o traço de continuidade ou o de ruptura que se quer enfatizar.

Enfatize-se o fato comum de a filosofia e o mito nascerem de um mesmo estado de espírito, um mesmo *páthos*, a saber, o que os gregos diziam com a palavra *thaûma/thaumázein*, e que se traduz para o português por "espanto", "admiração"/"espantar-se", "admirar". Aquilo com que o espanto se espanta, aquilo que a admiração admira, é o fato de as coisas serem como são, vale dizer, assim e não de outro modo, ou o fato de as coisas simplesmente serem, e não antes não serem. A filosofia é a elaboração discursiva desse estado de espírito, e a prova de que o mito se move também no seu âmbito é que, como relato do vir-a-ser, do nascimento, de alguma coisa, se coloca numa posição entre o ser e o não-ser da coisa.

Vem de Platão também a autoridade da posição que vê a filosofia como uma atividade, diga-se, "patética", pelo étimo grego, "apaixonada", pelo étimo latino (*Diálogos*. Teeteto,155 d 2-5):

> Mais do que de qualquer outro, é do filósofo que é própria essa disposição de espírito: o espantar-se e admirar (**thaumázein**). Não há outro princípio da filosofia senão esse. Não foi mau genealogista o que disse que Íris nasceu de Taumante.

Eis o "acontecimento espiritual" acima referido. Por um lado, ele pertence a todas as épocas e todos os lugares e nenhuma época e nenhum lugar o tem previamente garantido, porque precisa acontecer sempre "individualmente", por outro lado, ele pertence a uma história bem determinada, com data e local de nascimento bem determinados, porque o "individual" de uma época é expressão de uma compreensão coletiva tácita, dada, em última instância, pela unidade da língua, matriz de todo pensamento. Dessa compreensão pode-se tirar algum elemento épico. Essa história, por seu turno, tanto é uma continuidade que dissolve qualquer eventual diferença entre oriental e ocidental, europeu e não-europeu, grego e bárbaro, quanto uma descontinuidade, que ressalta essa diferença.

O elemento de continuidade está no fato de as diferentes civilizações que floresceram às margens do Mediterrâneo, tecnicamente localizadas em continentes diferentes, sul Europa, norte da África, Oriente Próximo, terem compartilhado desde o início de um mesmo mundo histórico, ligado precisamente pelo mar, tornando-se completamente artificial qualquer repartição nesse domínio. A história da Grécia, e da hegemonia grega, é parte da história da civili-

Maler der Grabkammer des Sennudem - Detalhe de pintura mural no túmulo do funcionário Sennedjem (XIX dinastia), c. 1200 a.C.

zação mediterrânea, à qual pertencem também períodos de outras hegemonias. O mais antigo dessa história aponta para uma região a leste do Mediterrâneo, um feixe que, do delta do Nilo, pelo rio Jordão, chega à Mesopotâmia (nome grego que significa "entre rios"), entre o Eufrates e o Tigre, conhecida como a região do crescente fértil, onde primeiro surgiu a escrita (Suméria, depois Egito); e a escrita, sabe-se, é o critério para separar a pré-história da história. É de se esperar que as conquistas daqueles que primeiro ingressaram no neolítico e depois no calcolítico, logo seduzam aqueles em estágios anteriores, aos quais estão ligados pelo comércio de mercadorias, pelas trocas espirituais, pelas trocas de todas as ordens. Uns povos conquistam umas coisas, depois outros povos conquistam outras a partir do que herdaram do povo anterior. A rede de trocas característica da época inviabiliza qualquer tentativa de repartir esse mundo pelo viés étnico. Se há uma diferença digna de consideração, é a patenteada por um mito arcaico dessa tradição: após o dilúvio, os filhos de Noé se dispersaram pelo mundo; Sem estabeleceu-se no Oriente Médio e a ele se atribui o tronco lingüístico semita, Cam foi para o norte da África e é tido como patrono do tronco camita, Jafé seguiu na direção da Europa e a ele está ligado o tronco indo-europeu. Por um lado, cada "tronco" corresponde a uma experiência histórica irredutível às correspondentes aos outros troncos. Por outro lado, a irreconstituível língua de Noé, hipótese em estado bruto, aponta para a unidade de uma mesma origem.

Os descendentes de Jafé se dispersaram por outro feixe, da Índia à Europa. Quando, na banda ocidental dessa faixa, as primeiras tribos que falavam uma língua ancestral do grego começaram a chegar à Península Balcânica, por volta de 2.200 a.C. (e, vale lembrar, o escrito grego remanescente mais antigo é precisamente a *Ilíada* de Homero, de cerca de 800/750 a.C.), os povos da região do crescente fértil já se constituíam em reinos opulentos. Já haviam inventado a escrita, registrado as observações dos céus, condensado as lições das experiências dispersas nos métodos sistemáticos das artes e dos ofícios. Quando, então, começou a Grécia histórica, no século oitavo, os "orientais" já eram impérios senis. O que di-

zer, ademais, da seguinte tentativa de datação: a filosofia começa no século sexto, dois séculos após Homero, com Tales? Em que transformação deve consistir a filosofia, frente ao saber milenar acumulado no seio da civilização mediterrânea, para que se diga que não surgiu antes? Os gregos, certamente, não descobriram ou inventaram a astronomia, a matemática, e a maior parte dos conhecimentos positivos relativos aos diversos domínios da vida prática. Muito antes que os gregos, os outros povos orientais elaboraram também visões da totalidade, discursos sobre a origem do mundo. A filosofia, se é algo realmente ímpar para se dizer que começa tão tardiamente, deve consistir numa nova postura diante dos mesmos "conteúdos" e não um "conteúdo" novo.

Parece que, para abordar a passagem em que consiste o nascimento da filosofia, melhor que o viés "geográfico", expresso na distinção oriente-ocidente, é aquele que propõe outra distinção, não menos problemática, mas de outros problemas peculiares, a distinção entre mito e razão. Nesse caso, pode-se admitir de quebra a hipótese de que os gregos foram os responsáveis pela passagem da primeira para a segunda ou pode-se abrir mão dessa hipótese, importa é pensá-la enquanto tal. Talvez melhor seja dizer que, de um modo geral, os diferentes povos têm, nos primórdios de suas histórias, textos sagrados, religiosos, míticos, inclusive os gregos, e só posteriormente é que desenvolvem outro discurso, prosaico, sobre a realidade. Também a Índia e a China conheceram uma espécie de "história da filosofia", de um discurso que já se pretendia diferente do mítico, e que se ramificava, pela polêmica aberta, em correntes de todos os tipos. Mas isso não aconteceu antes da "revolução jônica" (Confúcio e Lao-Tsé eram contemporâneos aos pré-socráticos).

Na verdade, deve-se pensar primeiro na diferença entre duas palavras gregas (note-se como esse discurso é desde o início eurocêntrico), ***mýthos*** e ***lógos***, pois, ainda que traduzir a primeira por "mito" pareça óbvio, a tradução da segunda por **"razão"**, é bem sabido, implica uma série de decisões nada óbvias. Curioso é que a primeira abordagem dessas duas palavras constate uma identidade e não uma diferença. Tanto uma quanto a outra significam **"palavra"**. Isso já mostra em que terreno deve ser pensado o nascimento da filosofia: o da linguagem. Trata-se de uma diferença de tipo de palavra. O que se pode dizer sobre isso?

A palavra do ***mýthos*** é, antes de mais nada, eminentemente oral. Toda tradição escrita sobre ela já lhe é alheia. A própria mito-logia, na condição de registro da tradição oral, já é a preparação da morte do mito pelo ***lógos***. A escrita permite que se separe o conteúdo do discurso do seu proferimento efetivo. Aliás, aqui está a chave da distinção entre os dois tipos de palavra: separação. Isso porque, a rigor, a palavra mítica não pode ser separada não apenas da circunstância efetiva de seu ecoar, de sua "cerimônia", de seu "ritual", mas também do canto que a embala, já que a palavra mítica é cantada, bem como da dança, dos pés e do ritmo que embalam os que a cantam, pois também dançada é a palavra mítica. A palavra mítica é concreta, não admite separações, suas "partes" ***con-crescem***, não se justapõem, sobretudo a separação fatal entre a palavra significante e a coisa real significada.

O advento paulatino do ***lógo***s coincide com um processo de paulatina separação, isto é, abstração. Separa-se a dança do canto, e, no canto, a letra da música, e, na música, a melodia do ritmo. Separa-se, na letra, seu significado e sua disposição formal em versos. Separa-se o dito do dizer, pela escrita, e separa-se o que se diz ou se escreve da realidade sobre a qual se diz ou se escreve, pela consciência dessa separação. Assim, a palavra do ***lógos*** seria abstrata.

No entanto, é preciso ser mais cauteloso, pois a etimologia de ***lógos***, antes de remeter para a experiência do discurso, remete para a experiência da reunião. E reunião é, aparentemente, o contrário de separação. Sim, mas de que reunião e de que separação se trata? Ora, para reunir o trigo em um silo, há de separá-lo antes do joio. E para reunir os indivíduos de uma espécie, há de separar as espécies umas das outras. E é exatamente isso o que a palavra faz: designa uma classe universal de coisas, reúne em seu escaninho os exemplares particulares apropriados, e separa a classe como tal das demais classes.

A palavra do ***lógos*** reúne e separa no sentido de garantir a identidade consigo mesma de cada entidade e a sua diferença frente às demais, e por isso se encaminha para o princípio de não-contradição, segundo o qual o mesmo não pode subsistir e não subsistir no mesmo ao mesmo tempo quanto ao mesmo aspecto. Já a palavra do ***mýthos*** distingue as personagens de sua história para reuni-las no fio da trama: se todos vêm uns dos outros, então todos já estão uns nos

outros, por isso se encaminha mais para a experiência do que em latim se diz *coincidentia oppositorum*, coincidência dos opostos.

A palavra do ***mýthos*** é eficaz, isto é, seu soar é suficiente para que os acontecimentos que narra tenham existência garantida. Sua autoridade advém de sua antigüidade, do fato de que, nos primórdios, foi assim que se fez, e nos primórdios estão sempre as divindades, daí se dizer que sua autoridade é sempre de cunho religioso, daí ser encargo de homens divinos: sacerdotes, poetas, reis. Para o homem da época do mito, o mito é a pura expressão da verdade, não é metáfora, não é alegoria. Não se o questiona, porque já se faz a experiência de sua verdade. Quando a ambiência do sagrado começa a se subtrair, começa-se também a pôr em questão o significado do mito, e o mito começa a morrer em favor dessa crítica nascente.

A palavra do ***lógos***, por seu turno, não traz consigo a chave de sua verdade. Precisa conquistá-la, precisa convencer, e, para isso, precisa argumentar de modo convincente. Por isso é prerrogativa do plebeu bom orador mais do que de um rei que não saiba justificar-se ou de um poeta que só saiba recitar os mesmos versos segundo um método previamente dado. Por não estar encerrada no contexto do ritual de seu proferimento, circula pelas praças públicas, seculariza-se. Palavra categórica, seu ***lugar é a ágora***, seu papel é, na ágora, diante dos olhos de todos, de dedo em riste, dizer na cara de cada coisa aquilo que ela é. A verdade passa a ser a meta, e não o ponto de partida. Por si, o discurso não é ainda verdadeiro nem falso, e, por isso, pode ser verdadeiro ou falso.

Na palavra "categoria" está a palavra "ágora".

Mas o traço mais importante da palavra mítica, que a liga de modo decisivo à palavra da filosofia, é ser narração não de uma história qualquer, mas de uma história de origem, pela qual se conta como uma coisa, de seu não-ser anterior, passa a ser, o que revela que o ser das coisas "incomoda" e reclama uma "fundamentação". Vale, a essa altura, registrar a tentativa de definição de mito de Mircea Eliade, especialista no assunto, em *Mito e Realidade* (1986, p.11):

> Seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas. Por outro lado, será realmente possível encontrar uma única definição capaz de cobrir todos os tipos e todas as funções dos mitos, em todas as so-

> ciedades arcaicas e tradicionais? O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.
>
> A definição que para mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do **"princípio"**. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma **"criação"**: ele relata de que modo algo foi produzido ou comçou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso do "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.
>
> Teremos ocasião de ampliar e completar essas poucas indicações preliminares, mas é importante frisar, desde já, um fato que nos parece essencial: o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma **"história verdadeira"**, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é "verdadeiro" porque a existência do Mundo está aí para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente "verdadeiro" porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante.

A relação que há entre **"contar a história da origem"** e **"definir a essência"** (afinal, se nas peripécias da origem de um ser está outro ser, por exemplo, belicoso, ou amoroso, isso significa que aquele ser é determinado de alguma maneira por guerra, ou amor, então a origem mítica, apesar de permanecer atrelada à temporalidade, supera o cronológico e aponta para a essência que é o tempo todo enquanto o ser é, e não apenas em seu início), sobretudo quando é a origem da totalidade o que está em questão, é o que faz com que se veja muitas vezes a filosofia começar no mito, e o mito se

prolongar pela história da filosofia adentro. A *Teogonia* de Hesío-do, por exemplo, ao apresentar a genealogia dos deuses, ao dizer quais nasceram primeiro e quais nasceram de quais na seqüência, não deixa de apresentar uma hierarquia ontológica das potências reais mais arquetípicas. Um enredo que começa com Caos, que tem nele, na Terra, no Tártaro, que é o abismo último do Hades, e Amor sua tétrade fundamental, e depois nas relações entre Dia e Noite, entre Terra e Céu, já encerra uma **"filosofia"**. Por outro lado, os primeiros filósofos, depois, continuam falando da origem do mundo, do ***kósmos***, isto é, da ordem, a partir, portanto, da desor-dem; continuam falando da oposição entre um princípio amoroso de união e constituição e um princípio de discórdia e dissolução; e continuam a usar os nomes da mitologia para dizer isso. Muitos dos primeiros filósofos escrevem em versos. Platão, dois séculos de-pois de Tales, se vale freqüentemente de mitos para expressar seus tópicos filosóficos. Platão, aliás, viveu no Egito durante um tempo e sempre manteve uma atitude de reverência frente à sabedoria dos "bárbaros". Durante o Helenismo, período posterior a Platão e Aristóteles, no rastro do império alexandrino, todo voltado ao mundo civilizado de então, para leste, para o oriente, o que se vê é um novo processo de as-similação mútua entre uma hipotética cultura dos gregos, e depois dos romanos, e uma hi-potética cultura do seu "oriental", em toda sua multiplicidade. Zenão de Cício, fundador do estoicismo, era de ascendência fenícia. Pirro, o primeiro cético, teria participado da expedição de Anaxarco e convivido com ginosofistas na Índia e com magos na Pérsia. A matriz do he-donismo epicurista fora gestada em Cirene, na África. No médio helenismo, as cidades a Leste, Rodes, Pérgamo, Alexandria, ascendem em detrimento de Atenas. E no helenismo tardio dá-se a maior das assimilações, o **"ociden-te"** torna-se paulatinamente cristão, isto é, o mundo pagão, que define a antigüidade, torna-se paulatinamente inseparável de uma tradição oriental, a hebraica. A doravante tradição greco-romana-hebraico-cristã afirmará sua hegemonia no período que, por causa disso, será distinto e designado de medieval.

Alexandre Magno e seu cavalo Bucéfalo na Batalha de Issus Mosaico. Encontrado em Pompeia, na Itália, hoje está no Museu Arqueológico Nacional, em Nápoles.

No século II depois de Cristo, o doxógrafo Diógenes Laércio deixou uma pequena compilação de opiniões acerca do nascimento da filosofia. Seu testemunho não vale, do ponto de vista científico, como verdade primária, pois se aproxima mais de um relato mítico em tom científico, com estimativas fantasiosas, do que de uma descrição de fatos. Vale, entretanto, para ver, a cada vez que se diz que a filosofia começa aqui e não ali, o que se considera, a cada vez, filosofar. Sua posição, embora etnocêntrica em favor dos gregos, se baseia na apresentação de Linos e Museu, bem "antes" de Tales, como iniciadores da filosofia, e dá como prova o fato de "filosofia" ser uma palavra grega (*DIÓGENES LAÉRTIOS*, 1988, I 1-4.):

> (1) Segundo alguns autores o estudo da filosofia começou entre os bárbaros. Esses autores sustentam que os persas tiveram seus Magos, os babilônios ou assírios seus Caldeus, e os indianos seus Ginosofistas; além disso, entre os celtas e gálatas encontram-se os chamados Druidas ou Veneráveis, de acordo com o testemunho de Aristóteles em sua obra *O Mágico* e de Sotíon no livro XXIII de sua obra *Sucessões dos Filósofos*. As mesmas autoridades dizem que Mocos era fenício, Zâmolxis era trácio e Atlas era líbio.
>
> Para os egípcios, Héfaistos era filho do Nilo, e com ele começou a filosofia, sendo os sacerdotes e profetas seus principais expoentes. Héfaistos teria vivido 48.863 anos antes de Alexandre, o Macedônio; (2) Nesse intervalo ocorreram 373 eclipses do sol e 832 eclipses da lua.
>
> Quanto aos Magos, sua atividade teve início com Zoroastros, o Persa, 5.000 anos antes da queda de Tróia, de conformidade com o platônico Hermôdoros em sua obra *Da Matemática*; entretanto o lídio Xantos calcula o decurso de 6.000 anos entre a época de Zoroastros e a expedição de Xerxes, e após Zoroastros ele enumera uma longa sucessão de Magos, cujos nomes seriam Ostanas, Astrâmpsicos, Gobrias e Pasatas, até a conquista da Pérsia por Alexandre, o Grande.
>
> (3) Esses autores ignoram que os feitos atribuídos aos bárbaros pertencem aos helenos, com os quais não somente a filosofia, mas a própria raça humana começou – por exemplo, os atenienses reivindicam para a sua cidade a condição de pátria de Musaios, e os tebanos fazem o mesmo em relação a Linos. Dizia-se que Musaios, filho de Êumolpos, foi o primeiro a compor uma *Teogonia* e uma *Esfera*, e sustentou que todas as coisas procediam da unidade e revertiam a ela. Musaios teria morrido em Fáleron, e seu epitáfio era o seguinte:

Falero é um bairro de Atenas.

"Aqui no chão de Fáleron jaz o cadáver de Musaios, filho querido de Êumolpos."

Os Eumôlpidas de Atenas tiraram o seu nome do pai de Musaios.

(4) Dizia-se que Linos era filho de Hermes e da Musa Urania e que teria composto um poema sobre a cosmogonia, o curso do sol e da lua e a gênese dos animais e das plantas; o início desse poema é o seguinte:

"Houve um tempo em que todas as coisas cresciam juntas."

Anaxagoras aproveitou essa idéia quando disse que todas as coisas eram originariamente indistintas, até que veio o Espírito e as organizou. Linos morreu em Êuboia, atingido por uma flecha de Apolo, e seu epitáfio é o seguinte:

"Este chão recebeu o tebano Lino morto, filho da Musa Urania belamente coroada."

Assim começou a filosofia com os helenos, e seu próprio nome nada tem a ver com a maneira bárbara de expressar-se.

Apesar de essa mixórdia étnica, em que se constitui a categoria **"gregos"**, sequer poder ser dita autóctone para poder pretender ser precursora da humanidade, o etnocentrismo não está nesse equívoco. Está em que, mesmo para expressar o que seria o outro, o não-grego, com os quais, pela autoridade de certas versões, a filosofia também poderia ter começado, usa-se palavras gregas e não das línguas dos outros: "mago/magia", "ginosofistas (sábios nus)", "Hefesto"... E o mais curioso: se alguém quisesse proceder então a uma pesquisa objetiva, criteriosa, rigorosa, "científica" dos orientais, munindo-se de todas as ferramentas, inclusive o conhecimento teórico das línguas implicadas, aí então é que estaria sendo maximamente ocidental e eurocêntrico, pela afirmação do ideal de objetividade, que, em si, não deixa de ser uma "crença subjetiva", precisamente a crença do Ocidente.

O importante do relato de Diógenes Laércio é o seguinte: alguém que compôs uma *Teogonia* e uma *Esfera* já pode ser considerado filósofo. Compor uma *Teogonia*, como Hesíodo fez de fato por volta de 700 a.C., significa organizar uma hierarquia das principais

potências do ser pelo viés temporal, sugerindo uma rede múltipla ligada pelo nexo causal – já que um ente gerar outro ente equivale a ser sua causa – a partir da unidade. Compor uma *Esfera*, por sua vez, significa organizar o universo espacialmente, dispondo num todo harmônico as diferentes esferas particulares: das estrelas fixas, de cada planeta, a esfera da terra parada ao centro/fundo. Em ambos os casos, o ponto principal é a unidade, a origem como organização de multiplicidade em totalidade harmônica. Por isso também já pode ser considerado filósofo aquele que diz "houve um tempo em que todas as coisas cresciam juntas", ainda que seu enunciado permaneça na forma clássica do mito: "era uma vez...".

E, como os sacerdotes, os magos, os druídas, os ginosofistas, de algum modo, se relacionam com a origem, a unidade, a totalidade e a ordem dessa totalidade, também se diz que a filosofia começou com eles. As descrições resumidas que Diógenes apresenta desses sábios orientais, ainda que muitas vezes permitam classificá-los como religiosos antes que filósofos, trazem já traços marcantes dos filósofos que se seguirão na Grécia: o ascetismo, a crença na imortalidade da alma e na metempsicose, o dualismo, o animismo... Pode-se até estabelecer um paralelo entre os tipos representados pelos primeiros filósofos gregos e aqueles encarnados pelas principais tradições orientais. Pitágoras, ao postular, aquém da oposição entre a mônada ímpar e a díade par, uma mônada que é ímpar e par ao mesmo tempo, perfila-se como sábio chinês. Parmênides, ao afirmar a unidade absoluta e negar o movimento, o vir-a-ser e a multiplicidade, comporta-se como um indiano que renuncia à aparência do "véu de Maia" dos fenômenos sensíveis e dizíveis, em favor de uma experiência da unidade inefável. Heráclito, ao conceber o ser como devir, e este como combate de forças opostas, parece seguir o dualismo dos persas. A doutrina dos quatro elementos materiais e dos dois princípios eficientes, o de união e geração e o de repulsa e morte, liga Empédocles aos egípcios. Anaxágoras, ao conceber que uma única coisa estava separada da mistura original, o Intelecto, e que ela é causa da ordem que sobreveio, se aproxima dos judeus.

Os primeiros filósofos gregos, os primeiros ocidentais do Oriente, permanecem, para o olhar dos pósteros, os orientais do Ocidente. A "razão" que propugnam, vale dizer, o ***lógos***, não é ainda

como o ***lógos*** que começa com Sócrates, Platão e Aristóteles – por isso os primeiros filósofos são chamados de pré-socráticos, de pré-platônicos, de pré-aristotélicos –, este sim pensável a partir da raiz da tradução latina de ***lógos***, ***ratio***, que significa primeiramente **"conta"**, **"cálculo"**, aquilo que se faz na ação de contar, de retirar os palitos de fósforo da caixa e enfileirá-los um a um sobre a mesa. A "razão" dos primeiros filósofos, chamados na própria antigüidade de "físicos" ou "fisiólogos", porque pretendiam falar, antes de tudo, da ***phýsis***, da natureza, aponta mais para a *coincidentia oppositorum* do mito, que para o princípio de não-contradição da filosofia socrático-platônico-aristotélica. Isso porque sua preocupação maior é com a origem comum de todas as coisas, instância em que todas são a mesma coisa, e não com o princípio que separa e distingue cada coisa das demais. É claro que a instância da ordem, da diferença, é tão fundamental para os pré-socráticos quanto à outra, mas a essência inexorável, à qual, ocorra o que ocorrer, todas as coisas deverão fatalmente retornar é a sua fonte, que não é uma coisa ao lado de outras coisas, não é um indivíduo ao lado de outros indivíduos.

Mas a história prossegue, e, enquanto se estiver sob a vigência do princípio espiritual desse mundo pagão, em que a filosofia é uma necessidade, se diz estar na Antigüidade. É claro que o mundo cristão que emergirá na seqüência, causa e efeito do declínio do mundo pagão, terá sua filosofia própria e será mesmo o guardião da tradição que ajudou a matar. Mas isso mais porque o germe do cristianismo frutificou em solo helenístico e se viu na obrigação de prestar contas desde o início à razão. Enfim, para efeitos puramente didáticos, escolhe-se duas datas emblemáticas daquilo que na verdade são processos muito lentos, cujas raízes começam muito antes e cujas conseqüências se estendem até muito depois, para balizar a história da filosofia antiga, para determiná-la como um período com começo e fim. Essas datas são: o ano de 585 a.C., quando ocorreu um eclipse previsto por Tales de Mileto, o primeiro filósofo, e o ano de 529 d.C., quando, após um longo período de expansão paulatina do cristianismo e outras seitas orientais e do correlato declínio da civilização helenística, sustentada àquela altura pelo império romano, o ensino da filosofia pagã, que ainda ocorria em Atenas, é proibido pelo próprio imperador (da parte oriental), Justiniano.

Esse milênio de história, por sua vez, deve ser também subdividido para efeitos didáticos e com as mesmas ressalvas. O seu primeiro período é o chamado **pré-socrático**, que vai de Tales a Demócrito, que, aliás, era mais jovem que Sócrates, mas pensava como os de antes. Para os filósofos desse período, trata-se acima de tudo de falar sobre a ***phýsis***, traduzida, na medida do possível, por **"natureza"**: a obra-prima de cada um deles se intitula ***Perì Phýseos***, **"Acerca da Natureza"**. O segundo período, obviamente, como o próprio nome do anterior indica, deve começar com Sócrates. Sócrates, no entanto, deve ser pensado como figura possível somente no bojo do movimento sofístico, o qual, por sua vez, é uma reação ao pensamento pré-socrático, que ora o nega, ora o radicaliza até as conseqüências mais paradoxais. Os sofistas inauguram um período **"antropológico"**, por oposição ao "físico" anterior, um período em que pesava exatamente a diferença entre ***phýsis*** e ***nómos***, **"natureza"** e **"lei** (convenção)", a irredutibilidade da segunda – que é o que importa em se tratando de fazer política – à primeira, de quem os primeiros filósofos esperavam que emanassem as leis. Sócrates consiste numa guinada descontínua sobre o fio de continuidade da sofística, assim como a filosofia platônica o é em relação a Sócrates, e a aristotélica, frente a Platão, pois a sofística continuou para além de Sócrates, e o socratismo, para além de Platão (há várias outras escolas socráticas, contemporâneas da Academia, ditas, em função da preferência por Platão e Aristóteles, socráticas-menores, germes de todas as escolas do período helenístico imediatamente posterior a Aristóteles), e o platonismo continuou para além de Aristóteles (a Academia continua existindo paralelamente ao Liceu de Aristóteles por séculos, e determinou boa parte do pensamento antigo em sua fase final).

Pode-se então reunir os sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles num único período, que a rigor deve ser subdivido em quatro para resguardar todas as diferenças, como os pré-socráticos também se subdividem em os do século sexto e os do quinto, e os da Jônia e os da Itália. Um terceiro período, que compreende toda a filosofia após Aristóteles até o final da Antigüidade, é o **helenístico**. Helenismo também é um termo que fala por si: o "-ismo" do heleno, que só pode ocorrer num momento maduro e senil da civilização gre-

ga. No rastro do império de Alexandre, **“Grécia”** se torna o nome de uma vasta região do então mundo civilizado. Esses tempos são bem diferentes daqueles da cidade-estado clássica, e lhes correspondem as filosofias próprias. O helenismo deve ser subdividido imediatamente em período alexandrino e período romano, este a partir da conquista romana das regiões do império alexandrino, que foi paulatina (Corinto cai em 146, o Egito em 59 a.C.).

O primeiro helenismo, ainda criado em Atenas, é herdeiro das escolas socráticas menores, que corriam paralelamente a Platão e Aristóteles, estes, presumivelmente pela nomenclatura, “socráticos maiores”. Zenão de Cício, fundador do estoicismo, fora discípulo do cínico Crates, e é dos cínicos a tese mestra da ética estóica: a virtude é o sumo bem que garante a felicidade; Epicuro liga-se à escola cirenaica pela ética hedonista; o cético Pirro, aos megáricos, suas antíteses e refutações. Mas não só o socratismo de estóicos, epicuristas e céticos era diferente do socratismo de Platão e Aristóteles. Suas físicas, em oposição àquelas que viriam a se chamar “metafísicas”, eram tributárias dos velhos pré-socráticos: Epicuro abraça o atomismo de Demócrito via Nausífanes; os estóicos reinterpretam o fogo e o ***lógos*** de Heráclito; os céticos, que não têm física, levam às últimas conseqüências as aporias da dialética desde os eleatas.

As cinco escolas, ou melhor, “tradições” (os céticos não formam uma “escola”) de então: a acadêmica e a peripatética, fundadas por Platão e Aristóteles ainda no período clássico, mais a epicurista, a estóica e a cética, fundadas no helenismo (porque marcos dele), e que a rigor durarão até o final da Antigüidade devidamente metamorfoseados, e para além delas até os dias de hoje – tanto que se está falando delas agora – conhecerão um período médio, marcado pela ascensão de outros centros a Leste em detrimento de Atenas: Rodes, Pérgamo, Alexandria. Muitos dos principais representantes das cinco tradições floresceram em algumas dessas cidades. Finalmente, todas conhecerão um período romano e a filosofia falará latim através de representantes de alguma dessas tradições ou da fusão delas.

Com a crise do império romano e a ascensão do cristianismo e outras seitas orientais, as posições materialistas do primeiro helenismo cedem lugar a uma preocupação com as questões abertas pelo espírito religioso da época. Mesmo os filósofos não-cristãos

são de um paganismo religioso ou místico. É compreensível que se visse agora de novo no platonismo, e não nas filosofias que se afirmaram ao exatamente se opor a ele, a chave para uma sempre desejada explicação racional para os dogmas revelados então estimados. Afinal, em Platão se encontra a separação de corpo e alma, a idéia de que o mundo é produto da providência divina, de que o fundamento supremo é o bem, o princípio de não-contradição... Aristóteles, pelas mesmas razões, poderia cumprir esse papel, mas, nos movimentos pendulares da história, prevalecerá sobre Platão só na fase medieval da história da filosofia cristã. Por isso, no final da antigüidade, a distinção entre os filósofos se dava pelo caráter, cristão ou pagão, grego ou latino, de seu (neo)platonismo. E, se a Escolástica medieval levantou seu Aristóteles contra o Platão da Patrística antiga, o Renascimento também sacará seu Platão matemático contra o Aristóteles cristianizado dos anteriores. E as outras tradições pagãs retornarão à liça, no bojo da secularização moderna, e a memória dessa tradição grega-européia-ocidental conserva-se e transforma-se, melhor, conserva-se nessa transformação.

Assim, seria um bom esquema de curso de história da filosofia antiga o seguinte: 1. a filosofia pré-socrática; 2. os sofistas e Sócrates; 3. a metafísica clássica ("socráticos maiores": Platão e Aristóteles); 4. as filosofias do helenismo (estoicismo, epicurismo, ceticismo); 5. o neoplatonismo.

▪ Capítulo 1 ▪

A filosofia pré-socrática

Neste primeiro capítulo, você será capaz de caracterizar filosoficamente o "prévio" do período "pré"-socrático, como anterioridade axiológica frente à medida de um "socrático" em filosofia, e não como simples anterioridade cronológica em relação ao indivíduo Sócrates, sem que esta anterioridade signifique de saída necessariamente progresso ou declínio, por poder ser visto, conforme o enfoque a cada vez da interpretação, como uma coisa ou outra. A você, será apresentado um resumo de cada um dos principais representantes da filosofia pré-socrática (filósofo ou escola), segundo um critério conceitual ou doutrinário: Tales e Anaximandro (monistas) por oposição ao dualismo dos pitagóricos e aos pluralistas Empédocles e Anaxágoras; os eleatas Parmênides e Zenão sob a égide da doutrina imobilista, por oposição ao mobilismo de Heráclito; o atomismo mecanicista de Demócrito frente ao vitalismo dos demais "fisiólogos".

1 A filosofia pré-socrática

A primeira coisa a se dizer sobre os pré-socráticos é em que, afinal, se diferenciam de Sócrates, a ponto de essa diferença ser um marco divisor de épocas e vir estampada no próprio nome da coisa. Em que consiste a anterioridade do **"pré-"**? Não se trata, certamente, de incipiência qualitativa nem, somente, de anterioridade cronológica. Aliás, só muito tarde na história os filósofos em questão passaram a ser designados como os anteriores de outros filósofos, tomados como medida. O título **"pré-socráticos"** surgiu há pouco mais de um século, com Diels. Antes dele, Nietzsche chamara-os de pré-platônicos, incluindo Sócrates, e, antes ainda, Hegel, de pré-aristotélicos, incluindo Platão. Esses títulos falam mais de quanto que Sócrates, Platão e Aristóteles são paradigmáticos para a consciência histórica do homem do século XIX do que sobre os filósofos em questão. A diferença, porém, era apontada pelos próprios antigos com veemência e designada positivamente: Platão falava daqueles que se ocupavam com a ***historía tês phýseos***, **"investigação da natureza"** , Aristóteles falava dos "físicos" ou "fisiólogos", em sentido grego, como os que discursam sobre a ***phýsis***, a **"natureza"**. Como ilustração da consciência dessa diferença, vale tomar o depoimento do Sócrates platônico do *Fédon* sobre os filósofos a ele anteriores (96e-99d. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Abril, 1972):

A esta altura fez Sócrates uma longa pausa, absorto em alguma reflexão. Depois disse – Não é coisa sem importância, Cebes, o que procuras. A causa da geração e corrupção de todas as coisas, tal é a questão que devemos examinar com cuidado. Se o desejares, poderei relatar-te detalhadamente as minhas experiências a esse respeito. E, se vires que uma ou outra coisa do que eu disser é útil, aproveita-a para reforçar tua tese. – Sim, disse Cebes, é justamente o que eu quero. – Escuta, então, o que vou contar: em minha mocidade senti-me apaixonado por esse gênero de estudos a que dão o nome de "exame da natureza"; parecia-me admirável, com efeito, conhecer as causas de tudo, saber por que tudo vem à existência, por que perece, por que existe. Muitas vezes detive-me seriamente a examinar questões como essa: se, como alguns pretendem, os seres vivos se originam de uma putrefação em que tomam parte o frio e o calor; se é o sangue que nos faz pensar, ou o ar, ou o fogo, ou quem sabe se nada disso, mas sim o próprio cérebro, que nos dá as sensações de ouvir, ver e cheirar, das quais resultariam por sua vez a memória e a opinião, ao passo que destas, quando adquirem estabilidade, nasceria o conhecimento. Examinei, inversamente, a maneira como tudo isso se corrompe, e, também os fenômenos que se passam na abóbada celeste e na terra. E acabei por me convencer de que em face dessas pesquisas eu era duma inaptidão notável! Vou contar-te uma ocorrência que bem esclarece minha situação naquele tempo. Havia coisas acerca das quais eu antes possuía um conhecimento certo, ao menos na minha opinião, e na dos outros. Pois bem, essa espécie de estudo chegou a produzir em mim uma tal cegueira que desaprendi até aquelas coisas que antes eu imaginava saber, como, por exemplo, o conhecimento que eu julgava ter das causas que determinam o crescimento do homem! Outrora eu acreditava, como é claro para todos, que isso acontece em função do comer e do beber: adicionando, pelos alimentos, carne a carne, ossos a ossos, e em geral substância semelhante a substância semelhante, acontece que o volume, antes pequeno, aumenta, e, assim, o homem pequeno se torna grande. Desse modo, pensava eu naquela época. Não achas tu que isso era razoável? – Pelo que me parece, sim, respondeu Cebes. – Mas repara no seguinte: naquele tempo eu também achava razoável pensar que quando um homem grande é visto ao lado de um pequeno, ele é de uma "cabeça" maior do que o pequeno, e, da mesma forma, um cavalo é maior do que outro. E o que é mais evidente: o número "dez" me parecia maior do que o número "oito", precisamente por causa do acréscimo de "dois", e o tamanho de dois côvados me parecia ser maior do que o de um côvado por este ser a metade daquele. – E agora, perguntou Cebes, qual é tua opinião a esse respeito? – Por Zeus, atualmente

estou muito longe de saber a causa de qualquer dessas coisas! Não sei resolver nem sequer se quando se adiciona uma unidade a outra, a unidade à qual foi acrescentada a primeira torna-se duas, ou se é a acrescentada e a outra que assim se tornam duas pelo ato de adição. Fico admirado! Quando as duas unidades estavam separadas uma da outra, esse encontro tornou-se a causa da formação do dois. Também não entendo por que motivo, quando alguém divide uma unidade, esse ato de divisão faz com que esta coisa que era uma se transforme pela separação em duas! Essa coisa que produz duas unidades é contrária à outra: antes se acrescentou uma coisa à outra, agora se afasta e separa-se uma da outra. Nem sequer sei por que um é um! Enfim, e para dizer tudo, não sei absolutamente como qualquer coisa tem origem, desaparece ou existe, segundo este procedimento metodológico. Escolhi então outro método, pois, de qualquer modo, este não me serve. Ora, certo dia ouvi alguém que lia um livro de Anaxágoras. Dizia este que "o espírito (o noûs: o intelecto, a inteligência) é o ordenador e a causa de todas as coisas". Isso me causou alegria. Pareceu-me que havia, sob certo aspecto, vantagem em considerar o espírito como causa universal. Se assim é, pensei eu, a inteligência ou espírito deve ter ordenado tudo e tudo feito da melhor forma. Desse modo se alguém desejar encontrar a causa de cada coisa, segundo a qual nasce, perece ou existe, deve encontrar, a respeito, qual é a melhor maneira seja de ela existir, seja de sofrer ou produzir qualquer ação. E pareceu-me ainda que a única coisa que o homem deve procurar é aquilo que é melhor e mais perfeito, porque desde que ele tenha encontrado isso, necessariamente terá encontrado o que é o pior, visto que são objetos da mesma ciência. Pensando desta forma, exultei acreditando haver encontrado em Anaxágoras o explicador da causa, inteligível para mim, de tudo que existe. Esperava que ele iria dizer-me, primeiro, se a terra é plana ou redonda, e, depois de o ter dito, que à explicação acrescentasse a causa e a necessidade desse fato, mostrando-me ainda assim como é ela a melhor. Esperava também que ele, dizendo-me que a terra se encontra no centro do universo, ajuntasse que, se assim é, é porque é melhor para ela estar no centro. Se me explicasse tudo isso, eu ficaria satisfeito e nem sequer desejaria tomar conhecimento de outra espécie de causas. Naturalmente, a propósito do sol eu estava pronto também a receber a mesma espécie de explicação, e da mesma forma para a lua e os outros astros, assim como também a respeito de suas velocidades relativas como de suas revoluções e de outros movimentos que lhes são próprios. Nunca supus que, depois de ele haver dito que o Espírito os havia ordenado, ele pudesse dar-me outra causa além dessa que é a melhor e que é a que serve a cada uma

em particular assim como em conjunto. Grandes eram minhas esperanças! Pus-me logo a ler, com muita atenção e entusiasmo os seus livros. Lia o mais depressa que podia a fim de conhecer o que era o melhor e o pior. Mas, meu grande amigo, bem depressa essa maravilhosa esperança se afastava de mim! À medida que avançava e ia estudando mais e mais, notava que esse homem não fazia nenhum uso do espírito nem lhe atribuía papel algum como causa na ordem do universo, indo buscar tal causalidade no éter, no ar, na água, em muitas outras coisas absurdas! Parecia-me que ele se portava como um homem que dissesse que Sócrates faz tudo o que faz porque age com seu espírito; mas que, em seguida, ao tentar descobrir as causas de tudo o que faço, dissesse que me acho sentado aqui porque meu corpo é formado de ossos e tendões, e os ossos são sólidos e separados uns dos outros por articulações, e os tendões contraem e distendem os membros, e os músculos circundam os ossos com as carnes, e a pele a tudo envolve! Articulando-se os ossos em suas articulações, e estendendo-se e contraindo-se, sou capaz de flexionar os meus membros, e por esse motivo é que estou sentado aqui, com os membros dobrados. Tal homem diria coisas mais ou menos semelhantes a propósito de nossa conversa, e assim é que consideraria como causas dela a voz, o ar, o ouvido e muitas outras coisas, mas, em realidade, jamais diria quais são as verdadeiras causas disso tudo: estou aqui porque os atenienses julgaram melhor condenar-me à morte, e por isso pareceu-me melhor ficar aqui, e mais justo aceitar a punição por eles decretada. Pelo Cão. Estou convencido de que estes tendões e estes ossos já poderiam há muito tempo se encontrar perto de Mégara ou entre os beócios, para onde os teria levado uma certa concepção do melhor, se não me tivesse parecido mais justo e mais belo preferir a fuga e a evasão à aceitação, devida à cidade, da pena que ela me prescreveu! Dar o nome de causas a tais coisas seria ridículo. Que se diga que sem ossos, sem músculos e outras coisas eu não poderia fazer o que me parece, isso é certo. Mas dizer que é por causa disso que realizo as minhas ações e não pela escolha que faço do melhor e com inteligência, essa é uma afirmação absurda. Isso importaria, nada mais nada menos, em não distinguir duas coisas bem distintas, e em não ver que uma coisa é a verdadeira causa e outra aquilo sem o que a causa nunca seria causa. Todavia, é a isso que aqueles que erram nas trevas, segundo me parece, dão o nome de causa, usando impropriamente o termo. O resultado é que um deles, tendo envolvido a terra num turbilhão, pretende que seja o céu que a mantém em equilíbrio, ao passo que para outro ela não passa duma espécie de gamela, à qual o ar serve de base e de suporte. Mas quanto à força, que a dispôs para que essa fosse a

Atlas: deus da mitologia que sustentou o mundo nos ombros.

melhor posição, essa força ninguém a procura; e nem pensam que ela deva ser uma potência divina. Acreditam, ao contrário, haver descoberto um ***Atlas*** mais forte, mais imortal e mais garantidor da existência do universo do que esse espírito; recusam-se a aceitar que efetivamente o bom e o conveniente (tò deón: o devido, o dever) formem e conservem todas as coisas. Ardentemente desejaria eu encontrar alguém que me ensinasse o que é tal causa! Não me foi possível, porém, adquirir esse conhecimento então, pois nem eu mesmo o encontrei, nem o recebi de pessoa alguma.

Esse relato, que, segundo alguns intérpretes, seria uma descrição da própria experiência do jovem Platão colocada na boca de Sócrates, dentre outros motivos por concluir com um reconhecimento de ignorância, é, em todo caso, legitimamente **"socrático"**. O que a personagem Sócrates continua a dizer no *Fédon*, pela carga dogmática, deve já ser o Platão maduro falando sozinho. Mas esse dogma será abordado na parte relativa a Platão. Por ora, interessa falar dos socráticos somente para entender por que os outros são seu pré-. A esse título, vale registrar que o procedimento reclamado no *Fédon* para quem pretenda responder à questão sobre **"a causa da geração e corrupção de todas as coisas"** será posto em prática pelo Platão velho, menos dogmático e mais pré-socrático do que nunca, no *Timeu*, que, embora seja uma síntese da visão cosmológica dos antigos coligida desde os pré-socráticos, quase todos referidos veladamente, mostra como até na velhice Platão permaneceu ligado ao ponto doutrinal que exatamente lhe valia como o distintivo de sua doutrina. As páginas seguintes são célebres (*Timeu*, 1988, 27e-34b):

TIMEU: A meu parecer, será preciso, de início, distinguir o seguinte. Em que consiste o que sempre existiu e nunca teve princípio? E em que consiste o que devém e nunca é? O primeiro é apreendido com o entendimento com a ajuda da razão, por ser sempre igual a si mesmo, enquanto o outro o é pela opinião, secundada pela sensação carecente de razão, porque a todo instante nasce e perece, sem nunca ser verdadeiramente. E agora: tudo o que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa, porque nada pode originar-se sem causa. Quando o artista trabalha em sua obra, a vista dirigida para o que sempre se conserva igual a si mesmo, e lhe transmite a forma e a virtude desse modelo, é natural que seja belo tudo o que ele realiza. Porém, se ele se fixa no que devém e toma como modelo algo sujeito ao nascimento, nada belo poderá criar.

Quanto ao céu em universal – ou mundo ou, se preferirem outro nome mais apropriado, confiramos-lhe esse mesmo – no que lhe diz respeito, antes de mais nada devemos considerar o que importa levar em conta no início de qualquer estudo: se sempre existiu e nunca teve princípio de nascimento, ou nasceu nalgum momento e teve começo? Nasceu, pois é visível, tocável e dotado de corpo, coisas sensíveis todas elas. Ora, conforme já vimos, tudo o que é sensível e pode ser apreendido pela opinião com ajuda da sensação está sujeito ao devir e ao nascimento. Afirmamos, ainda, que tudo o que devém só nasce por efeito de alguma causa. Mas quanto ao autor e pai deste universo é tarefa difícil encontrá-lo e, uma vez encontrado, impossível indicar o que seja. Outro ponto que precisamos deixar claro é saber qual dos dois modelos tinha em vista o arquiteto quando o construiu: o imutável e sempre igual a si mesmo ou o que está sujeito ao nascimento? Ora, se este mundo é belo e for bom o seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixara a vista no modelo eterno; e se for o que nem se poderá mencionar, no modelo sujeito ao nascimento. Mas, para todos nós, é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno; entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo seu autor a melhor das causas. Logo, se foi produzido dessa maneira, terá de ser apreendido pela razão e inteligência e segundo o modelo sempre idêntico a si mesmo. Nessas condições, necessariamente o mundo terá de ser a imagem de alguma coisa. Em tudo o mais importante é partir de um começo natural. Por isso, em se tratando de uma imagem e seu modelo antes de mais nada precisamos distinguir o seguinte: as palavras são da mesma ordem das coisas que elas exprimem; quando expressam o que é estável e fixo e visível com a ajuda da inteligência, elas também serão fixas e inalteráveis, tanto quanto é possível e o permite sua natureza serem irrefutáveis e inabaláveis, nem mais nem menos. Mas, se apenas exprimem o que foi copiado do modelo, ou seja, uma simples imagem, terão de ser tão somente parecidas, para ficarem em proporção com o objeto; o que a essência é para o devir, a verdade é para a crença. Por esse motivo, Sócrates, se sob vários aspectos, acerca de muitas questões – os deuses e a gênese do mundo – não nos for possível formular uma explicação exata em todas as minúcias e coerente consigo mesma, sem a mínima discrepância, não tens que admirar-te. Dar-nos-emos por satisfeitos se a nossa não for menos plausível do que as demais, sem nos esquecermos de que tanto eu, o expositor, como vós outros, meus juízes, participamos da natureza humana, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites.

SÓCRATES: Ótimo, meu caro Timeu; faremos exatamente como sugeriste. Ouvimos teu prelúdio com a maior admiração; agora prossegue no mesmo tom e põe remate em tua canção.

TIMEU: Então, digamos por que razão o que formou o universo e tudo o que devém o formou. Ele era bom; ora, no que é bom jamais poderá entrar inveja seja do que for. Estreme, assim, de inveja, quis que, na medida do possível, todas as coisas fossem semelhantes a ele. Podemos admitir com a maior segurança a opinião dos homens sensatos de que esse é o princípio mais eficiente do devir e da ordem do mundo. Desejando a divindade que tudo fosse bom e, tanto quanto possível, estreme de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis – nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente – e fê-lo passar da desordem para a ordem, por estar convencido de que esta é em tudo superior àquela. Não era nem nunca foi possível que o melhor pudesse fazer uma coisa que não fosse a mais bela de todas. Depois de madura reflexão, concluiu que das coisas visíveis por natureza jamais poderia sair um todo privado de inteligência mais belo do que um todo inteligente, e também: que em nenhum ser pode haver inteligência sem alma. Com base nesse raciocínio, pôs a inteligência na alma e a alma no corpo, e construiu o universo segundo tal critério, com o propósito de levar a cabo uma obra que fosse, por natureza, a mais bela e perfeita que se poderia imaginar. Desse princípio de verossimilhança pode-se concluir que o mundo, esse animal dotado de alma e de razão, foi formado pela providência divina. Assentado esse ponto, precisaremos determinar, ainda, à semelhança de que ser vivo seu coordenador o fez. Não atribuamos tão grande privilégio a nada que for naturalmente composto de partes; jamais será belo o que se parece com um ser incompleto. O que abrange todos os animais individualmente considerados ou por gêneros: é com isso, podemos afirmar, que o mundo, acima de tudo, se parece, pois compreende e inclui em si mesmo os animais inteligíveis, da mesma forma que esse mundo contém a todos nós e a todas as criaturas formadas como coisas visíveis. Porque a divindade, desejando emprestar ao mundo a mais completa semelhança com o ser inteligível, mais belo e mais perfeito em tudo, formou-o à maneira de um só animal visível que em si próprio encerre todos os seres vivos aparentados por natureza. Mais, estaríamos certos, quando nos referimos a um céu, apenas, ou será mais de acordo com a verdade falar de muitos céus, e até mesmo de um número infinito? Só haverá um, se ele foi construído de acordo com o seu modelo, pois o que abrange todos os seres inteligíveis, jamais poderá coexistir tendo um segundo ao seu lado; de outra

forma, fora preciso admitir mais outro ser vivo que abrangesse os dois e do qual eles seriam partes, não sendo lícito, então, dizer que nosso mundo fora feito à semelhança daqueles, mas com muito mais visos de verdade a deste outro, que os abrange. Logo, para que o mundo, na sua unicidade, se assemelhasse ao ser vivo perfeito, seu autor não fez nem dois nem um número infinito de mundos; este céu é um só e único; assim foi feito e assim sempre será. Ora, tudo o que foi feito terá de ser corporal, visível e tangível; porém sem fogo nada seria visível, nem tangível sem alguma coisa sólida, e nem sólida se carecer de terra. Por isso mesmo, quando a divindade principiou a formar o corpo do universo, recorreu primeiro ao fogo e à terra. Mas não é possível ligar bem duas coisas sem o auxílio de uma terceira, pois sempre terá de haver entre elas um laço de união. Porém, de todos os laços o melhor é o que por si mesmo e com os elementos conectados constitui uma unidade no sentido amplo da expressão, sendo que faz parte da natureza da proporção geométrica progressiva conseguir esse resultado de maneira perfeita. Sempre que de três números, sólidos ou quadrados, o primeiro está para o mediano como o mediano para o último; ou o inverso: o último está para o mediano como o mediano está para o primeiro, de tal forma que o mediano se torne, alternadamente, primeiro ou último, e o primeiro e o último, por sua vez, fiquem medianos, segue-se, de necessidade, que todos os termos serão os mesmos, e sendo os mesmos em suas relações recíprocas, formarão, em conjunto, uma unidade. Ora, se um corpo do universo apresentasse apenas uma superfície plana, sem profundidade, bastaria um meio para ligar seus dois termos com ele mesmo; mas, como o mundo tinha de ser sólido, e como os sólidos são ligados sempre por duas mediedades, não por uma, a divindade pôs a água e o ar entre o fogo e a terra, deixando-os, tanto quanto possível, reciprocamente proporcionais, de tal maneira que o que o fogo é para o ar, o ar fosse para a água, e o que o ar é para a água, a água fosse para a terra, com o que ligou e compôs a estrutura do céu visível e tangível. A esse modo, e com tais elementos, em número de quatro, foi formado o corpo do mundo e harmonizado pela proporção, da qual recebeu a amizade, de tal maneira que adquiriu unidade consigo mesmo, tornando-se, assim, incapaz de ser dissolvido, a não ser por seu próprio construtor. A estrutura do mundo absorveu tudo o que havia desses quatro elementos; seu autor incluiu nele todo fogo e toda a água e todo ar e toda terra, sem deixar de fora nenhuma porção da força de qualquer desses elementos, por haver determinado, primeiro, formar um animal de conjunto tão perfeito quanto possível e construído de partes perfeitas, e também que fosse uno, porque nada sobrara para dar nascimento a outro mundo; e, por

último, isento de velhice e de doenças. Sabia perfeitamente que, quando algum corpo composto é atacado do exterior e a destempo, pelo calor ou pelo frio ou por tudo que for dotado de grande força, esses fatores provocam sua dissolução ou sua morte, por doença ou velhice. Por essa razão e assim considerando, construiu, com aqueles todos, este todo único e perfeito e não sujeito à doença e à velhice. Quanto à forma, concedeu-lhe a mais conveniente e natural. Ora, a forma mais conveniente ao animal que deveria conter em si mesmo todos os seres vivos, só poderia ser a que abrangesse todas as formas existentes. Por isso, ele torneou o mundo em forma de esfera, por estarem todas as suas extremidades a igual distância do centro, a mais perfeita das formas e mais semelhante a si mesma, por acreditar que o semelhante é mil vezes mais belo que o dessemelhante. Ademais, por vários motivos, deixou lisa sua superfície exterior. De olhos não necessitava, pois do lado de fora nada ficou visível; nem de ouvidos, porque fora dele, também, nada havia para ser percebido. Do mesmo modo, ar respirável também não o envolvia, não necessitando ele, igualmente de nenhum órgão, ou fosse para receber alimentos, ou para expeli-los, depois de lhes haver absorvido o suco, pois nada entrava nele por nenhuma parte nem dele saía, visto nada haver além dele. Com tal arte fora concebido, que se alimentava com seu próprio desgaste, e tudo que ele fazia ou sofria, nele, apenas, e por ele mesmo se processava, por achar seu autor que seria preferível para ele bastar-se a si mesmo a necessitar de alguma coisa. Quanto a mãos, também, visto não precisar o mundo nem de apreender algo nem de repelir fosse o que fosse, considerou desnecessário acrescentar-lhe esses apêndices, nem pés ou outro aparelho de locomoção. Conferiu-lhe o movimento mais indicado para sua forma esférica: dos sete, aquele que melhor condiz com a mente e a inteligência. Por essa razão, fê-lo girar uniformemente em torno de si mesmo, impondo-lhe o movimento circular e privando-o dos outros seis, para que não lhes sofresse as influências. E como não havia necessidade de apêndices para executar essas revoluções, fê-lo desprovido de pernas e de pés. Por essas razões, a divindade eterna, tendo em mente a divindade que viria algum dia a existir, deixou-a lisa e uniforme, com todas as partes eqüidistantes do centro, completa e perfeita e composta só de corpos perfeitos. No centro colocou a alma, fazendo que se difundisse por todo corpo e completasse seu envoltório, depois do que formou o céu circular com movimento também circular, céu único e solitário, porém capaz, em virtude de sua própria excelência, de fazer companhia a si mesmo, sem necessitar de ninguém, nem de conhecimentos nem de amigos, mas bastando-se a si mesmo. Com todas essas qualidades, engendrou uma divindade feliz.

Outra passagem, dessa vez do Sócrates xenofontiano, em que aparece em relevo o mesmo ponto, teleologia *versus* mecanicismo, dessa vez como fundamento da oposição em moral entre diligência piedosa e hedonismo ateu ou agnóstico, é o diálogo com Aristodemo. Essa oposição serve tanto para opor Sócrates ao que seria uma apropriação moral de sofista de física pré-socrática, quanto para opor Sócrates ao pensamento helenístico posterior, que opera essa síntese entre ética hedonista e física mecanicista em Epicuro. Diz Xenofonte (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, 1972, I 4):

> Se, como por conjectura muitos escrevem e dizem, crê alguém possuísse Sócrates o maior talento para convidar os homens a ingressarem na senda da virtude, porém fosse incapaz de os fazer trilhá-la, que examine não só as questões por que confundia, à guisa de correção, os que pretendiam tudo saber, como também as práticas que diariamente entretinha com seus discípulos, e então, julgue se era ou não capaz de tornar melhores os que com ele tratavam. Referirei, de começo, a conversa que lhe ouvi acerca da divindade com Aristodemo, por alcunha o Pequeno. Soubera ele que Aristodemo não oferecia aos deuses sacrifícios nem preces, que não se socorria da adivinhação e até chufeava dos que observavam tais práticas. – Dize-me, Aristodemo, interpelou-o, haverá homens que admires pelo talento? – Por certo. – Nomeia-os. – Na poesia épica admiro sobretudo Homero, no ditirambo Melanípedes, na tragédia Sófocles, na estatuária Policleto, na pintura Zêuxis. – Quais são, a teus olhos, mais dignos de admiração: os artistas que fazem imagens sem razão e sem movimento ou os artistas que criam seres inteligentes e animados? – Por Júpiter, os que criam seres animados, desde que tais seres não sejam obra do acaso, mas uma inteligência. – Das obras sem destinação manifesta e daquelas cuja utilidade é incontestável, quais consideras como produto do acaso ou de uma inteligência? – Justo é perfilhar a uma inteligência as obras que tenham fim de utilidade. – Não te parece então que aquele que, desde que o mundo é mundo, criou os homens lhes haja dado, para que lhes fossem úteis, cada um dos órgãos por intermédio dos quais experimentam sensações, olhos para ver o que é visível e ouvidos para ouvir os sons? De que nos serviriam os olores se não tivéssemos narículas? Que idéia teríamos do doce, do amargo, de tudo o que agrada ao paladar, se não existisse a língua para os discernir? Ao demais, não achas dever olhar-se como ato de previdência que sendo a vista um órgão frágil, seja munida de pálpebras, que se abrem quando preciso e se fecham durante o sono; que para proteger a vista contra o vento, estas pálpebras sejam providas de um crivo de cílios;

que os supercílios formem uma goteira por cima dos olhos, de sorte que o suor que escorra da testa não lhes possa fazer mal; que o ouvido receba todos os sons sem jamais encher-se; que em todos os animais os dentes da frente sejam cortantes e os molares aptos a triturar os alimentos que daqueles recebem; que a boca, destinada a receber o que excita o apetite, esteja localizada perto dos olhos e das narículas, de passo que as dejeções, que nos repugnam, têm seus canais afastados o mais possível dos órgãos dos sentidos? Trepidas em atribuir a uma inteligência ou ao acaso todas essas obras de tão alta previdência? – Não, por Júpiter, respondeu Aristodemo. Parece, sem dúvida, tratar-se da obra de algum artífice sábio e amigo dos seres que respiram. – E o desejo inspirado às criaturas de se reproduzirem, e o desejo inspirado às mães de alimentarem o próprio fruto, e neste fruto o maior amor à vida e o mais profundo temor da morte? – Evidentemente tudo isso são obras de um ente que decidira existissem animais. – Crês-te um ser dotado de certa inteligência e negas existir algo inteligente fora de ti, quando sabes não teres em teu corpo senão uma parcela da vasta extensão da terra, uma gota da massa das águas, e que tão-somente uma parte ínfima da imensa quantidade dos elementos, entra na organização do teu corpo? Pensas haver açambarcado uma inteligência que conseguintemente inexistiria em qualquer outra parte, e que esses seres infinitos em relação a ti em número e grandeza sejam mantidos em ordem por força ininteligente? – Sim, por Júpiter, pois não lhes vejo os autores como vejo os artífices das nossas obras. – Tampouco vês tua alma, senhora de teu corpo: de sorte que poderias dizer nada fazeres com inteligência, mas tudo fazeres ao acaso. – Claro, Sócrates, que não desprezo a divindade. Mas creio-a muito grande para ter necessidade do meu culto. – Contudo, retorquiu Sócrates, quanto maior for o ente que se digna de tomar-te sob sua tutela tanto mais lhe deves homenagens. – Pois olha, se achasse que os deuses se ocupam dos homens, não os negligenciaria. – Como julgá-lo que não, se, antes de mais nada, só ao homem, dentre todos os animais, concederam a faculdade de se manter de pé, postura que lhe permite ver mais longe, contemplar os objetos que lhe ficam acima e melhor guardar-se dos perigos? Na cabeça colocaram-lhe os olhos, os ouvidos, a boca. E enquanto aos outros animais davam pés que só lhes permitem mudar de lugar, ao homem presentearam também com mãos, com o auxílio das quais realizamos a maior parte dos atos que nos tornam mais felizes que os brutos. Todos os animais têm língua: a do homem é a única que, tocando as diversas partes da boca, articula sons e comunica aos outros tudo o que queremos exprimir. Deverei falar dos prazeres do amor, cuja faculdade, restrita para todos os outros animais

a uma estação do ano, para nós se estende ininterruptamente até a velhice? Nem se satisfez a divindade em ocupar-se do corpo do homem, mas, o que é o principal, deu-lhe a mais perfeita alma. Efetivamente, qual o outro animal cuja alma seja capaz de reconhecer a existência dos deuses, autores deste conjunto de corpos imensos e esplêndidos? Que outra espécie além da humana rende culto à divindade? Qual o animal capaz tanto quanto o homem de premunir-se contra a fome, a sede, o frio, o calor, curar as doenças, desenvolver as próprias forças pelo exercício, trabalhar por adquirir a ciência, recordar-se do que viu, ouviu ou aprendeu? Não te parece evidente que os homens vivem como deuses entre os outros animais, superiores pela natureza do corpo como da alma? Com um corpo de um boi e a inteligência de um homem não se estaria em melhor condição que os seres apercebidos de mãos, mas desprovidos de inteligência. Tu, que reúnes essas duas vantagens tão preciosas, não crês que os deuses se carpem de ti? Que será preciso então que façam para convencer-te? – Que me enviem, como dizes que te enviam, avisos sobre o que deva ou não fazer. – Quando falam aos atenienses que os interrogam por meio da adivinhação, julgas que não falam a ti também? Da mesma forma, quando por prodígios manifestam sua vontade aos gregos, a todos os homens, serás tu o único esquecido? Pensas que se não tivessem poder para tanto, os deuses teriam incutido nos homens a crença de poderem distribuir o bem e o mal, e que os homens, por eles enganados há tantos séculos ainda não o teriam percebido? Não vês que as instituições humanas mais antigas e mais sábias, estados e nações, são também as mais religiosas, que as épocas mais lúcidas são também as de maior piedade? Saiba, meu caro, que tua alma, aposentada em teu corpo, governa-o como lhe apraz. Mister é acreditar, portanto, tudo dispor a seu grado a inteligência que habita o universo. Quê? Tua vista pode abranger um raio de vários estádios e os olhos da divindade não poderiam tudo abarcar ao mesmo tempo? Teu espírito pode ocupar-se simultaneamente do que se passa aqui, no Egito, na Sicília, e a inteligência da deidade não seria capaz de em tudo pensar a um só tempo? Certo, se obsequiando os homens, aprendes a conhecer os que também são suscetíveis de obsequiar-te; se prestando-lhes serviços, vês os que por seu turno estão dispostos a retribuir-te; se deliberando com eles, distingues os que são dotados de prudência: assim também, rendendo homenagem aos deuses, verás até que ponto estão dispostos a esclarecer os homens sobre o que nos ocultaram, conhecerás a natureza e a grandeza dessa divindade que tudo pode ver e ouvir contemporaneamente, estar presente em toda parte e de tudo ocupar-se ao mesmo tempo.

> Tenho para mim que, assim falando, Sócrates ensinava seus discípulos a se absterem de toda ação ímpia, injusta e reprovável, não somente em presença dos homens como também na soledade, visto convencê-los de que nada do que fizessem escaparia aos deuses.

É possível que Platão e Xenofonte estejam exagerando na carga dogmática de seus Sócrates, mas caso se lhes dê crédito, então aqui está todo o sentido da propalada afirmação de Cícero: "Sócrates trouxe a filosofia dos céus a terra"; das de Diógenes Laércio, de que ele fora "o introdutor da ética na filosofia", e de que "por estar convencido de que o estudo da natureza nada tem a ver conosco, passou a discutir questões morais na praça do mercado". Como a experiência do homem associa a ordem à inteligência e a desordem ao acaso, e vê o mundo como ordem (a palavra **"mundo"** não quer dizer outra coisa senão **"ordem"**) e, portanto, como produto de inteligência; a inteligência, por sua vez, caracteriza-se por antecipar os fins e calcular os meios em função da consecução desses fins; se essa é a condição do existente, então tudo que é veio a ser para realizar aquilo que realiza, e não ao contrário, que os fins sejam postos ao acaso pelos ditames da economia interna dos meios de cada inteligência. O que vale na ética, que se age em vistas de fins que são considerados bens, passa a valer na "física", isto é, passa a valer para a totalidade dos entes e não apenas para o homem. O resultado é a metafísica da causa final, é a teleologia, de ***télos***, "fim" em grego.

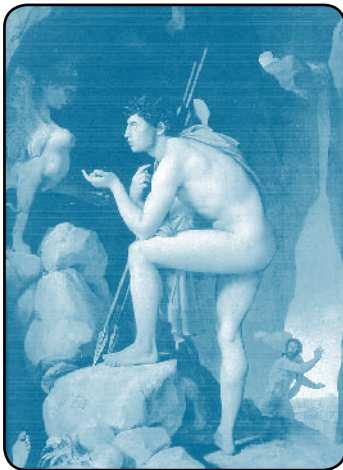
É muito simples. Quem estivesse numa praia deserta e de repente se deparasse com um relógio, logo pensaria que vida inteligente passara por lá, pois um relógio não brotaria espontaneamente da areia. Ora, pensa o metafísico, e se esse homem encontrasse um caranguejo, que é um sistema bem mais refinado que um relógio, não deveria concluir por uma inteligência bem mais refinada que a de um relojoeiro como seu autor? Não deveria o mundo como um todo, o mais refinado dos sistemas, ser produto do artífice supremo? Pois bem, os pré-socráticos, sem deixar de reconhecer a ordem, sem mesmo deixar de associá-la à inteligência e à divindade, vêem na irrupção mesma do mundo a partir de uma instância "pré-mundana", "des-ordenada" (que Aristóteles vai mais tarde chamar de "matéria", *hýle*), como se essa matéria fosse viva e capaz de gerar por si mesma o mundo multiforme, aquilo que o metafí-

sico precisa colocar para fora do mundo e de sua matéria constituinte. O "imanentismo" pré-socrático responderia ao argumento metafísico pela necessidade de uma causa eficiente, determinada por uma causa final, que a situação de um artesão produzindo a ordem é ainda mais impressionante que a pura e simples ordem, e que, portanto, deveria haver um artesão que produzisse aquela situação e assim ao infinito. Se a necessidade do princípio não pode ser explicada, por que não deixá-lo no imediato do mundo, ao invés de explicá-lo pela mediação de outro princípio, que não poderá ser explicado?

A metafísica contra-argumenta: tudo o que nasce, isto é, tudo o que vem a ser, tem uma causa exterior a si. Se tivesse a necessidade de ser, não fora, mas em si mesmo, seria desde sempre, e não passaria do não-ser ao ser num momento determinado de preferência a outro. Noutras palavras, o âmbito do nascimento, do vir-a-ser, do devir, se funda no âmbito do ser, da essência, da eternidade. O primeiro precisa de causa para vir a ser. O segundo não precisa, pois é ele mesmo causa.

Mas a *phýsis*, da qual tratam privilegiadamente os filósofos pré-socráticos é exatamente o âmbito do nascimento. Simplesmente, a palavra *phýsis* significa "nascimento", "nascença"; do verbo *phýomai*, "nascer". Em latim, de *nascor*, "nascer", vem *natura*, "nascimento", donde o português "natureza". A tradução é boa, desde que pensada etimologicamente e não a partir de uma compreensão dada qualquer, muito menos a hodierna, determinada ideologicamente pela ecologia. Natureza tem mais a ver com essência, pois a natureza de algo é aquilo que ele é desde o nascimento. Da mesma família de *phýsis* é *phytón*, o rebento, o nascido. Pois é como o grego diz "planta". Exemplarmente, a planta realiza aquilo que é próprio da natureza: nasce por si, sem intervenção de nada mais. As plantas que o homem planta desde o neolítico podem exigir mil cuidados, mas é porque o homem exige mil cuidados; as que o homem não planta, ao contrário, pelo menos na antigüidade, se as podia arrancar a mancheias, que elas voltavam a nascer com mais vigor.

Em resumo: aquilo que distingue os pré-socráticos, pré-platônicos e pré-aristotélicos de Sócrates, Platão e Aristóteles é, nas palavras de Platão (*Sofista*, 265c7-9), o fato de os primeiros acharem

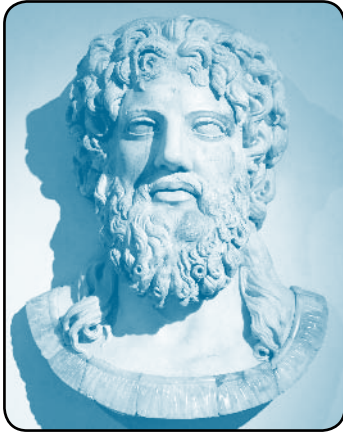
que a natureza se gera a partir de uma "certa causalidade autômata" (*tinos aitías automátes*), "nascendo sem pensamento" (*áneu dianoía phyoúses*), e os segundos conceberem-na como o que é "com razão e com uma ciência divina gerada de deus" (*metà lógou te kaì epistémes theías apò teoû gignoménes*), em poucas palavras, como o que é "segundo providência divina" (*katà tèn toû theoû prónoian*). Mas essa exigência de causa final só se dá porque a matéria é compreendida de saída como inerte e passiva, como "receptáculo" (*hypodochén*) e "material disponível" (*hýle*) ou como aquilo que age somente como fator de acaso e erro. E o que erra a esmo não pode produzir ordem, pensam. Daí a necessidade, quando não de um demiurgo que contemple os paradigmas eternos, de uma causa eficiente que se dirija ao fim ou bem. Mas pelo menos os primeiros pré-socráticos da Jônia concebiam a matéria como viva, capaz de, por si, pôr-se em movimento e, assim, de sua unidade, gerar o mundo multiforme tal qual aí está. De fato, não é certo que se possa chamar essa matéria de "previdente", nem conceber o processo em que, de sua unidade, provém a multiplicidade como cumprimento do bem, porque exatamente falta uma medida exterior ao mundo que permitisse julgar se sua rota é adequada ou não. Talvez fosse melhor pensar que ele segue sua senda necessária, tanto na geração, quanto na destruição, e que "os homens é que tomam umas coisas por justas outras por injustas" (Heráclito, fragmento 102, Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich: Weidemann, v I, 22.12.B102).

Pintura de Jean Auguste Dominique Ingres - Édipo e a esfinge, 1808.

A caracterização até aqui da filosofia pré-socrática permite a introdução de uma nova palavra-conceito, muita usada por Nietzsche nessa mesma caracterização: os filósofos pré-platônicos são filósofos **"trágicos"**, em última instância porque frutos mais legítimos de uma época trágica de uma Grécia trágica. O que significa **"trágico"**? Para responder a essa questão cabe uma digressão não breve. Cabe falar de Homero para conhecer que pré-história mítica particular teve a filosofia (grega). Cada passado é prenhe da posteridade que lhe cabe. O advento da tragédia como um gênero teatral, no mesmo século da segunda geração de pré-socráticos, da sofística – que afinal de contas pertence à segunda geração de pré-socráticos – e da cidade-estado democrática, é o fruto mais escancarado de uma

experiência de mundo trágica difusa por todas as outras realizações da cultura desde Homero. Por enquanto, esse **"trágico"** está sugerido pela oposição: necessidade do efetivo, independente de bem e de mal, *versus* previdência divina, que prevê exatamente o bem.

A mitologia grega tem uma característica própria que faz questionar aquela definição de mito de Mircea Eliade. A definição toda é apropriada, menos a parte que diz que as personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Os deuses olímpicos, por cujas maquinações e desígnios as tramas dos homens se desenrolam tal como se desenrolam, moram no cume do Olimpo, que tem sua base na mesma terra em que vivem os homens. Também os deuses que vivem no Mar ou no Hades vivem no mar em que os homens pescam e viajam, e vivem sob a referida terra. O Olimpo, o Mar e o Hades são estâncias telúricas. As paixões e as razões que os homens têm, têm-nas também os deuses. Os deuses olímpicos exercem sua hegemonia, mas ela não existiu desde o início, foi arrancada aos ***Titãs*** em luta parelha, e não está garantido que ela vá existir para sempre, e enquanto existe é preciso que seja exercida efetivamente, sustentada reiteradamente. Se sua hegemonia é símbolo da vitória das potências luminosas da medida e da ordem sobre as potências tenebrosas, essas, por seu turno, nunca poderão ser anuladas, porque gozam de estatuto ontológico semelhante: estão no princípio como deuses que nascem e não morrem. Dentre os olímpicos, Zeus detém a égide. Mas mesmo o fato de estar no topo da hierarquia não faz de Zeus onipotente. Nenhum outro deus deve se atrever a medir força com o "pai de todos os deuses e homens", mas a força de Zeus é limitada e não infinita. Na verdade, cada deus é o mais poderoso em sua esfera de ação. Em se tratando de sono, Sono é mais poderoso que Zeus, e pode fazê-lo adormecer. E de fato o faz na passagem da *Ilíada* conhecida como "o dolo de Zeus", em que Hera trama um jeito de tirar o marido da supervisão da guerra de Tróia para que pudesse aí intervir como lhe aprouvesse. Se, dormindo, Zeus fica alheio ao que se passa em Tróia, então Zeus não é onisciente. Durante a noite os guerreiros se recolhem e também os deuses. A Noite reina. Mas também quando é dia vigora a noite, pois Dia nasceu de Noite e, portanto, sua essência já estava na de seu genitor.

Para saber detalhes curiosos sobre a Mitologia Grega acesse: http://pt.wikipedia.org/wiki/Mitologia_grega#Os_Tit.C3.A3s *ou busque nos versos 617-721 (Titonomaquia – na Teogonia de Hesíodo), um texto clássico e ilustrativo do tema mitológico.*

Nome da deusa Anánke.

Então, quando se trata da prerrogativa da ***Necessidade*** inexorável, até Zeus é obrigado a se resignar. Por isso não é Zeus quem rigorosamente conduz o rumo dos acontecimentos, ele vai por si, e, como resultado de todos os encontros e desencontros dos minúsculos acasos, recebe o selo da necessidade tão logo tenha acontecido, pois não é possível remover o que já foi. Não é à toa que o nome de uma das três moiras, divindades que personificam o destino, é *Átropos*, a Irreversível. Na ordem constituída pelo panteão homérico, em primeiro lugar, nenhum ente está fora da única trama que se desenrola no único palco, entre Terra e Céu, e no interior do círculo do grande Oceano. Em segundo lugar, apesar de uns serem os mais antigos, outros os mais fortes, outros os mais inteligentes (e de todos terem um pouco das qualidades dos demais devido à origem comum), nenhum é propriamente absoluto, ou seja, aquele que não depende dos demais para ser, embora os demais dependam dele. Não. Cada um age sobre os demais e sofre a ação dos demais. Nenhum é primeiro, embora em certo sentido Zeus seja primeiro, mas também Crono, também Urano, cada um soberano no seu lote de tempo, também a Moira que entrega o lote de cada qual (mas não conduz teleologicamente: a necessidade é cega e tem mão de ferro), também a Musa, sem a qual tudo isso não vem à palavra e, portanto, à realização. Somente o *Cháos* de Hesíodo poderia ser considerado primeiro que o cosmo, um i-mundo antes do mundo; somente do *Okeános* de Homero poder-se-ia dizer que toca o "fora" do mundo. Mas precisamente o Caos e o Oceano são a instância em que qualquer ente determinado se dissolve antes de poder reclamar alguma primazia. Eles próprios não são simplesmente dois entes determinados como os demais, embora também sejam, sob pena de afirmar um "antes" e um "fora" que se quer exatamente negar.

Relevo de Zeus. Palazzo Altemps, Museu Nacional Romano, Roma, Itália.

É claro que, conforme uma compreensão moderna de natureza, é possível falar dos entes mitológicos como "sobrenaturais", mas isso seria um anacronismo. Precisamente o trágico da cosmovisão implicada no mito grego é o avesso de toda metafísica, palavra grega da qual, aliás, "sobrenatural" é apenas o decalque latino. Certamente não é simples definir a palavra "metafísica", mas para o momento cabe a apresentada reiteradamente pelo professor

Gerd Bornheim em suas preleções: **"metafísica é a redução da totalidade dos entes a um ente determinado"**. E é isso que a cosmovisão da mitologia grega não é. Na mitologia grega, cada ente tem uma cota, um lote de ser, uma esfera de propriedade que, vez por outra, coincide com o campo de outras esferas, numa tensão móvel e temporal, a qual, se parelha e comedida, chama-se *díke* (justiça), se desequilibrada e assimétrica, *hýbris* (a desmedida). Segundo Cornelius Castoriadis, a tensão caos-cosmo no domínio da natureza corresponde à tensão *díke-hýbris* no domínio humano. Para ele, o erro de Creonte na tragédia *Antígona* não se deveu ao conteúdo propriamente de sua decisão, legítima no caso de um rei zeloso, mas ao fato de ter pretendido ter toda a razão sozinho. Ninguém tem toda a razão sozinho na tragédia, todos têm alguma razão e estão no erro de alguma maneira. Ninguém é apenas bom ou apenas mau, mas os dois misturadamente. A esse propósito diz Albert Camus (*Théatre, récits, nouvelles*. Tradução: Marcelo Alves, in: ALVES, M. *Camus entre o sim e o não a Nietzsche*, Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2001):

> Antígona tem razão, mas Creonte não está errado. Assim como Prometeu é ao mesmo tempo justo e injusto, e Zeus, que o oprime com piedade, está também em seu direito. Em suma, a fórmula do melodrama seria: "um só é justo e justificável"; e a fórmula trágica por excelência: "todos são justificáveis, ninguém é justo". É por isso que o coro das tragédias antigas oferece principalmente conselhos de prudência. Ele sabe que sobre um certo limite todo mundo tem razão e que aquele que, por cegueira e paixão, ignora este limite, dirige-se à catástrofe para fazer triunfar um direito que crê ser o único a ter. Portanto, o tema constante da tragédia antiga é o limite que não se pode ultrapassar. De um lado ou de outro deste limite, encontram-se forças igualmente legítimas em um enfrentamento vibrante e ininterrupto. Enganar-se quanto a este limite, querer romper este equilíbrio, é arruinar-se.

Na fórmula "todos são justificáveis" vai o sentido do estado de direito, na "todo mundo tem razão", o da democracia. O relativismo dos sofistas é outro produto do mesmo espírito. Mas por ora interessa ver como os filósofos pré-socráticos entram nessa caracterização. O materialismo de Demócrito, por exemplo, que não deixa de ser uma metafísica, por reduzir a totalidade aos corpos e ao vazio, metafísica da matéria, mas metafísica, se depara com

Piparote
Do castelhano, s.m. – pancada com a cabeça do dedo médio ou índex, curvando-o sobre a face interna do polegar e soltando-o com força. Verbete retirado do Dicionário Priberam, disponível em: *http://www.priberam.pt*

um problema de princípio. Se o pressuposto é que todo átomo, inerte por si, move-se porque já se chocou com outro, então numa situação primeira, mesmo que ela nunca tenha existido cronologicamente, mas como fundamento ontológico, todos deveriam estar parados, isolados uns dos outros sem formar mundos, porque é assim que eles são em si mesmos. Qual o nome da força que deu o ***piparote*** inicial do primeiro vórtice que desde então pôs os átomos a girar? Demócrito responde: **a necessidade**. A necessidade é assunto também de Anaximandro: as coisas desaparecem naquilo donde apareceram por necessidade. E em Heráclito, e em Parmênides... Nas palavras de Hesíodo (*Teogonia*), as moiras são "as que dão aos mortais os haveres de bem e de mal". Para os pitagóricos, o bem e o mal estão perfilados na tábua dos dez contrários, nas colunas do ímpar e do par respectivamente. Mas Platão é diferente. Não é à toa que censura na *República* o verso da *Ilíada* que diz: **"junto a Zeus repousam duas vasilhas, uma com destinos bons, outros maus"**. Para ele, deus é causa só de bens, não de males.

Tela de John Strudwick - As três moiras (1885).

O trágico em todos os casos deriva do "imanentismo" pressuposto, da consciência de que não há fora, não há um critério transcendente que permita julgar a efetividade, ela é o próprio absoluto. Esse "não há fora" vale também para o universo de Platão, filho dessa mesma cultura, salvo que o demiurgo de certa maneira está fora, e a matéria está antes, e o modelo, a partir do qual o demiurgo plasma a matéria, então, este transcende o mundo. Nos pré-socráticos, como se viu, se há uma instância anterior ao mundo, isto é, à ordem, esta é a desordem desde a qual a ordem nasceu espontaneamente. Por isso nenhum ente, senão aquele cuja forma bruta é a desordem, é absoluto. No mundo, os "mundanos" são relativos uns aos outros, por isso a trama é anterior à individuação. Com Sócrates começa a subjetividade, entendida como o caráter daquilo que é um *hypokeímenon*, um *subjectum*, um subjacente ou sujeito, no sentido tanto da consciência subjetiva capaz de perseguir fins de modo previdente quanto no sentido da substância aristotélica, como, por exemplo, uma árvore, que é "por si", inde-

pendentemente das qualidades eventuais e de quaisquer outras determinações acidentais, porque não deixa de ser o que é, árvore, com a mudança de tais determinações.

Feita esta caracterização geral dos pré-socráticos, cabe falar de suas personagens, correntes e escolas particulares. Uma primeira subdivisão que se impõe, porque, pode-se dizer, a filosofia teve duplo nascimento, nas colônias gregas da Jônia, a leste, e nas colônias da Itália, a oeste, é a que os separa em jônios e italiotas. Na Jônia, o mais antigo é Tales, da cidade de Mileto. Da mesma cidade vieram depois Anaximandro e Anaxímenes. Esses três reunidos podem ser chamados de **"monistas de Mileto"**. Monistas porque explicavam a multiplicidade dos fenômenos como decorrente de um princípio material único, no caso de Tales, a água, no de Anaximandro, o indeterminado, no de Anaxímenes, o ar.

Pode-se juntar a essa "escola" outro filósofo, nascido em Éfeso, cidade bem próxima de Mileto, Heráclito, para quem todas as coisas eram metamorfoses do fogo. Mas Heráclito tem um pensamento todo particular. Viveu na passagem do século sexto para o quinto, e o seu "mobilismo" radical (tudo está em movimento, não há um subtrato que seja uno em si e por si) permite colocá-lo em oposição a Parmênides, contemporâneo do tronco italiota, e imobilista radical (o que é é, o que não é não é; como então haveria o movimento, se este consiste em vir a ser um não-ser ou em passar a não ser um ser?). O tronco jônio, porém, prossegue com Anaxágoras de Clazômenas, o tal que dizia que o *noûs* (o intelecto, a inteligência, o espírito) havia ordenado todas as coisas, mas no final das contas, segundo Sócrates, explicava tudo através de causas "mecânicas", ininteligentes. A radicalidade de Anaxágoras, porém, deve ser assinalada. Ao mesmo tempo em que tinha essa consciência de que a causa absoluta deve estar completamente separada de seu efeito e de que tal causa deve ser associada a algo assim como o *noûs*, à margem dos méritos e defeitos na interpretação desse *noûs*, tinha também uma concepção acerca das coisas do mundo baseada na noção inversa de mistura: porque todas as coisas estavam, no princípio, juntas, então sempre cada uma guardará em si uma porção das demais. Se o primeiro fato aproxima Anáxagoras da

metafísica iminente (dizem que Sócrates estudou com o discípulo de Anáxagoras, Arquelau), o segundo é uma esquiva ao princípio capital da metafísica que é o princípio de identidade (cada coisa é idêntica a si mesma), já que todas as outras coisas estariam no âmago desse mesmo, e sem o princípio de identidade não há o princípio de não-contradição (o mesmo não pode subsistir e não subsistir no mesmo, quanto ao mesmo, ao mesmo tempo).

O tronco italiota começa com Pitágoras, contemporâneo de Tales, que nasceu na ilha de Samos, próxima de Mileto e de Éfeso, mas que, por razões políticas, migrou para a Magna Grécia e lá fundou uma escola e uma tradição. Para os pitagóricos, "o céu todo é harmonia e número", *tòn hólon tòn ouranòn harmonían eînai kaì arithmón* (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 5, 986a2-3, 1970). O alcance dessa frase não se apreende assim de uma feita. No trecho do *Timeu* de Platão supracitado aparece um exemplo do tão presente "espírito pitagórico" em Platão, com a tentativa de estabelecer proporção matemática entre os quatro elementos materiais. Por ora, importa aquilo que liga os pitágoricos aos seus sucessores italiotas, os eleatas.

Os eleatas têm esse nome por causa da cidade Eléia, onde nasceram o já referido Parmênides, principal representante da escola (à qual pertencem também, segundo algumas versões, Xenófanes de Colofão, antes de Parmênides, e Melisso de Samos, depois), e Zenão, seu principal discípulo e autor dos célebres paradoxos contra o movimento. A polêmica entre pitagóricos e eleatas se dá em torno de saber se o ser e o não-ser são princípios por cuja interação resulta o devir, o vir-a-ser e o deixar-de-ser ("geração e corrupção", *génesis kaì phthorá*, dirá Aristóteles), logo o movimento e a multiplicidade, como sustentam os primeiros, ou se só o ser é princípio, já que o não-ser não é, e, portanto, não há rigorosamente devir, nem movimento, nem multiplicidade, como sustentam os segundos.

Na outra ponta dessa polêmica, encontram-se os atomistas, Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, para quem há o devir porque há o ser, o corpo, e há o não-ser, o vazio, sendo toda produção de multiplicidade, em última instância, resultado do movimento de um corpo no vazio. Apesar da aberta oposição dos

atomistas frente aos eleatas, a marca deixada por Parmênides é indelével. Todos os atributos do ser de Parmênides: uno, eterno (não-gerado e não-corruptível), pleno, infindo, mas limitado, passam a ser atributos dos corpos indivisíveis, isto é, átomos. Pode-se dizer que os atomistas aplicam à unidade da matéria o princípio de descontinuidade dos pitagóricos, e a vigência da aritmética nas coisas ganha uma caracterização bem determinada. A unidade passa a ser, além de a totalidade do universo, o indivíduo; além de tudo, cada um. **"Indivíduo"** é apenas como se diz **"átomo"** em latim, **"o que não se divide"**. Um indivíduo é diferente do outro; há descontinuidade ontológica entre eles. A totalidade se deixa dividir em quantos indivisíveis houver, e, como é possível contar os indivíduos ao infinito, parece que há infinitos deles, se movendo no vazio infinito.

De Parmênides derivam outras tradições. Vale mencionar a sofística, que explora a conseqüência paradoxal do truísmo "só há o ser, o não-ser não há", a saber, "tudo é verdade", "de nada pode ser dito que não é". Dos pitagóricos vem Empédocles de Agrigento, que escapa do imobilismo e do unitarismo de Parmênides – e de tabela ao mesmo tempo do monismo dos jônios – admitindo a pluralidade dos quatro elementos na origem, além de duas forças, pelas quais eles se associam ou dissociam, o amor e o ódio.

1.1 Monistas e pluralistas

Na cidade de Mileto, na Jônia, nasce não apenas Tales (625-558 a.C.), o primeiro filósofo grego, mas também Anaximandro (610-547 a.C.), e depois Anaxímenes (585-528 a.C.), os três dignos do título de monistas, pois os três concebem a multiplicidade do mundo como desdobramento posterior de uma única essência primordial, a água, o ilimitado e o ar, respectivamente. Essa essência muda superficialmente, conforme afetada assim ou de outro modo, mas permanece idêntica no fundo, pois não aumenta nem diminui, nem sofre outra alteração do gênero.

O monismo encerra uma intuição fundamental da filosofia – diz-se que a filosofia nasce quando se constata que tudo é um – e só não se diz que todo filósofo é monista, porque alguns filósofos, ao examinarem o teor ontológico dessa origem una, descobrem uma articulação de múltiplos entes, diferentes em qualidade, e igualmente primordiais, isto é, o ente determinado ao qual suas metafísicas reduzem a totalidade dos entes é antes um estado de coisas plural do que a unidade rigorosa de um único ente, e, assim, deixam de ser monistas em sentido estrito, para se tornar pluralistas. Na verdade, os próprios monistas têm de ter um jeito de arrancar a pluralidade da unidade, e seus adversários dirão que isso só é possível se a pluralidade estiver no princípio junto com a unidade, mas isso já não seria mais monismo que pluralismo.

À margem da aporia intrínseca ao monismo, cabe considerá-lo positivamente. De Tales não restou nenhum fragmento, mas a seguinte notícia de Aristóteles traz dele uma importante caracterização, como primeiro exemplo de um tipo de filosofia comum à maioria dos pré-socráticos (*Metafísica*, I, 3, 983b6, 2000):

> A maior parte dos primeiros filósofos considerava como os únicos princípios de todas as coisas os que são da natureza da matéria. Aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro são gerados e em que por fim se dissolvem, enquanto a substância, (***ousía***) subsiste, mudando-se apenas as afecções (***páthe***), tal é, para eles, o elemento (***stoicheîon***), tal é o princípio dos seres; e por isso julgam que nada se gera nem se destrói, como se tal natureza subsistisse sempre... Pois deve haver uma natureza qualquer, ou mais do que uma, donde as outras coisas se engendram, mas continuando ela a mesma. Quanto ao número e a natureza destes princípios nem todos dizem o mesmo. Tales, o fundador de tal filosofia, diz ser a água o princípio (é por esse motivo também que ele declarou que a terra está sobre a água), levado sem dúvida a esta concepção por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio quente dele procede e dele vive (ora, aquilo de que todas as coisas vêm é, para todos, o seu princípio). Por tal observar adotou esta concepção, e pelo fato de as sementes de todas as coisas terem a natureza úmida, e a água é o princípio da natureza para as coisas úmidas. Alguns há que pensam que também os mais antigos, bem anteriores à

> nossa geração, e os primeiros a tratar dos deuses, teriam a respeito da natureza formado a mesma concepção. Pois consideram Oceano e Tétis os pais da geração e o juramento dos deuses à água, chamada pelos poetas de Estige; pois o mais venerável é o mais antigo; ora, o juramento é o mais venerável.

O esquema do monismo está aqui: uma única *ousía*, tudo o mais são seus *páthe*. A distinção entre a *ousía* e seus *páthe* é cara a Aristóteles, o que ele questiona nos pré-socráticos é o conteúdo com o qual essa *ousía* é determinada. Quando Aristóteles fala que para a maioria dos pré-socráticos os princípios do todo são os princípios materiais, está apontando uma insuficiência. Para ele, além da ***causa material, é preciso apresentar a causa formal, a causa eficiente ou motriz e a causa final***, como não basta dizer que uma estátua de Hermes é de pedra para explicar por que ela é o que é. A pedra por si só não tem nenhuma razão para deixar sua condição de pedra e tornar-se estátua de Hermes. Mas os monistas responderiam dizendo que sua matéria é viva, inteligente, divina, e que não precisam de uma causa eficiente e final à parte da matéria. A concepção da matéria como viva, animada, é dita, a partir do grego *hýle*, matéria, e *zoé*, vida, ***hilozoismo.***

Aristóteles definiu as causas como quatro:
***1) causa material** – A matéria de que é feita uma coisa. Nos animais, por exemplo, seria a carne e os ossos; numa taça de ouro, o ouro etc.*
***2) causa formal** – tanto essa como a primeira são a constituição das coisas. A forma ou essência das coisas. A alma para os animais, as relações formais determinadas para diferentes figuras geométricas.*
***3) causa eficiente** – ou motora. As coisas foram geradas a partir de uma causa, a eficiente. Dela provém a mudança e o movimento das coisas. Os pais são a causa eficiente dos filhos, por exemplo.*
***4) causa final** – para onde tende o devir do homem. O que é perfeito (Deus) não muda, pois não necessita de mais nada para ser completo. As coisas mudam com aspiração à perfeição.*

Texto disponível em: www.cfh.ufsc.br/~evandro/aristoteles.htm

Hilozoismo
Significa que a matéria é viva e inteligente, e portanto não precisa de uma causa eficiente fora de si para movimentar-se em direção à realização completa.

O materialismo, em todo caso, tem outras implicações. Confere uma primazia àquele plano da realidade que é o da indeterminação, que é o da possibilidade em oposição ao da efetividade. Pois a água e o ar, bem como os demais elementos, são percebidos como elementares exatamente por não terem uma forma determinada, mas por se espalharem por toda a parte e por poderem assumir qualquer forma. A água é transparente, inodora, neutra. O ar, além disso, invisível. Caminham para cima e para baixo e tornam-se névoa e inflamam-se, ou congelam-se e tornam-se pedra. As demais coisas provêm dessas primeiras.

Aristóteles percebeu também a conseqüência (ou a motivação?) dessa tese: do ponto de vista da substância ou essência (*ousía*), não há geração nem corrupção (*génesis kaì phthorá*). A subsistência eterna dessa substância material garante que as demais coisas possam se gerar a partir dela e se dissolver nela, obedecendo ao preceito grego: *ex oudenòs gígnetai oudén*, “do nada, nada vem”. As coisas assim não vêm do nada, mas umas das outras por intermé-

dio do elemento, num revezamento perpétuo, cada uma tomando uma parte da matéria para si e afirmando sua forma, enquanto tiver força para se impor e resistir às investidas alheias, até ter de ceder a matéria para outros nascimentos vindouros, quando então morre. Do ponto de vista da matéria, todas as coisas são idênticas, pois todas são feitas da mesma matéria.

Se, então, a essência de todos os entes é a matéria, e a matéria é indeterminação, não é bem compreensível que Anaximandro tenha identificado o princípio não com algum dos quatro elementos, mas com o próprio indeterminado, o ***ápeiron***, o sem- *péras* (limite, fim), o i-limitado, o in-finito? Nascer é exatamente ganhar limite e determinação, e morrer, perdê-los. A fonte de todo nascimento e o destino de toda a morte só pode ser o ilimitado. O primeiro limite é o que separa os dois contrários primários, o quente e o frio, e, na seqüência, o seco e o úmido. O quente então se torna o fogo, o frio se torna o ar, o seco se torna a terra, o úmido se torna água. Rivais entre si, antagonistas, mas coevos e parelhos, se entregam a uma guerra, em que, ora um, ora outro, obtém a supremacia, para depois pagar pela injustiça de pretender suplantar o seu contrário, vendo-o, ao seu tempo, ascender ao primeiro plano. Assim o frio paga pela injustiça do inverno vendo avançar o calor do verão, que expiará, por sua vez, essa outra injustiça no inverno seguinte. É por isso que Anaximandro diz, o que calhou vir a ser a mais antiga sentença remanescente da filosofia grega (Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Zürich: Weidemann I, 12.2.B1):

> Princípio dos entes ele disse ser o ilimitado. E desde onde a geração é para os entes, para lá também a corrupção se gera, segundo o necessário, pois eles (os entes) restituem justiça e pagam castigo uns aos outros pela injustiça, segundo a ordem do tempo.
>
> [*archèn (...) eíreke tôn ónton tò ápeiron (...) ex hôn dè he génesís estin toîs oûsi kaì tèn phthoràn eis taûta gígnesthai katà tò chreón; didónai gàr autà díken kaì tísin allélois tês adikías katà tèn toû chrónou táxin*]

O problema é que, seja em virtude do movimento eterno que os contrários saiam do indeterminado, como diz Anaximandro, seja por outra razão qualquer, se o indeterminado simplesmente contém os contrários determinados em seu seio como numa

mistura, ele não é propriamente indeterminado. Não apenas o monismo tem por ***corolário*** o eleatismo: se só há um ser, não há nenhum outro, logo, sem alteração e alteridade, não há nenhum movimento, nenhuma multiplicidade. O próprio preceito **"do nada, nada vem"** também desemboca em Parmênides: a única maneira de cogitar que uma diferença surja de uma situação primária, sem ser do nada, é pela sua preexistência latente ou potencial na situação primária, mas, então, não se dá nenhum vir-a-ser, mas resta o mesmo ser que já era antes.

Corolário
Do Latim *corollariu*, s.m. – proposição resultante de uma verdade já demonstrada; conseqüência direta de uma proposição demonstrada.

Por isso, os filósofos posteriores a Parmênides (530-460 a.C.), para escapar das conseqüências catastróficas do eleatismo, admitiram a multiplicidade na matéria desde a origem, embora no século sexto os pitagóricos já tivessem postulado o um e o múltiplo, mesmo ao preço de conferir um ser ao não-ser, o que fizeram de bom grado, chamando-o par. Empédocles de Agrigento (490-435 a.C.) é um dos representantes do pluralismo do século quinto. Democrata ele mesmo no século da democracia, admitia a pluralidade dos elementos no plano da natureza, todos coevos e parelhos, como os concidadãos têm iguais prerrogativas no âmbito do Estado. A unidade para ele é a unidade do vivente que se desdobra numa fraternidade de todas as coisas, pelo que Empédocles, na linha dos pitagóricos, se abstinha de comer carne. Os elementos não mais se reduzem uns aos outros, mas também não permanecem estanques e justapostos. Se os monistas consideravam suas matérias capazes de movimento, Empédocles destaca e determina isso que Aristóteles chamaria de causa eficiente (princípio de movimento). Os elementos tendem tanto à associação quanto à dissociação, pois as forças da amizade (*philía*) e da discórdia (*échtra*) são igualmente reais. Com isso Empédocles segue uma tradição que remonta a Hesíodo, para quem o Amor (*Éros*) é uma das quatro divindades primordiais, responsável por todas as gerações posteriores oriundas de união amorosa. E à qual se liga também a tradição médica hipocrática, com sua teoria dos quatro humores e do equilíbrio e desequilíbrio entre eles como produtores da saúde e da doença. A causa eficiente ser a amizade e a discórdia é, em todo caso, bastante diferente de ser a inteligência. As associações acontecem ao acaso,

as desproporcionadas não resistem e se desfazem, as bem ajustadas duram um pouco mais, e daí provém a impressão de ordem no universo, troféu da amizade, mas a discórdia não deixa de atuar.

Se a amizade e a discórdia são princípios eficientes irracionais e se a determinação do motor como o intelecto (*noûs*) em Anaxágoras de Clazômenas (500-428 a.C.) já significa a exigência de uma teleologia, a despeito da crítica ao "deus das lacunas" feita pelo Sócrates platônico do *Fédon*, pode-se deixar na forma pergunta. Por ora importa notar como Anaxágoras rebateu ao interdito eleata de geração desde o não-ser. Tudo que é qualidade distinta da fase ordenada da matéria, isto é, o cosmo, o mundo, deve ter preexistido na fase caótica da mistura de tudo com tudo. Ainda no plano do cosmo, cada coisa guarda essa proveniência da mistura indistinta, pelo fato de em cada uma haver as qualidades de todas as demais, apenas com o predomínio das qualidades próprias. As coisas da experiência são compostos de partes desiguais, mas as essências primárias, como a carne e o ouro, são feitas de partes iguais, as *homeomeríai*, divisíveis ao infinito, contrariamente à tese atomista.

Assim, toda geração é passagem da desordem para a ordem, é passagem de ser a ser, antecipando a solução aristotélica do movimento como passagem do ser em potência para o ser em ato. As intuições do contínuo, expressas na divisibilidade ao infinito e na interpenetração das diferenças, convivem desse modo com intuições do descontínuo, a imparidade de cada essência que já só se divide em partes iguais a si, e a distinção radical entre o *memíchtai pân en pantí* (tudo se mistura a tudo) /*homoû pánta* (tudo junto) e o *noûs amigé kaì katharón* (intelecto não-misturado e puro).

1.2 O dualismo pitagórico

Pitágoras de Samos (580-497 a.C.), embora jônio de nascimento, filosofou a maior parte da vida na Magna Grécia (Itália), primeiro em Crotona, depois no Metaponto. E em muitas outras cidades da Grécia itálica o pitagorismo prosperou. Em Tarento nasceram Arquitas (400-365 a.C.) e Êurito, este, mestre de Platão, que o liga à tradição pitagórica. De Crotona, vêm Filolau e o médico Alcmeão. Estes foram alguns dos Pitagóricos mais famosos.

Pitágoras descobre que os intervalos musicais se deixam expressar em termos de relações numéricas. Com isso encontrou a chave para a compreensão de todas as diferenças qualitativas (a música produz até sentimentos os mais diferentes) como variação quantitativa. Encontrou também um sentido bem determinado para a razão, a relação entre duas medidas numéricas, aquilo que matematicamente se expressa numa fração, numa razão de um para outro, como é o caso da porcentagem, que tem sempre o denominador 100. A relação entre razões é proporção. E é assim que **"o céu todo é harmonia e número"**, pois o movimento dos astros também é segundo proporção, e os homens só não ouvem a sinfonia das esferas porque seus ouvidos são estreitos demais para captar pulsos de descomunal medida. E todas as coisas terrenas também são proporções. O devir é como um cálculo. Caso se queira saber quem faz esse cálculo, talvez o mais correto seja conjecturar que, para um pré-socrático do século sexto, só a Necessidade (*Anánke*) pode ocupar esse papel.

A aritmética, ademais, fornece a Pitágoras o esquema para pensar o descontínuo: a despeito de se poder dividir o intervalo entre um e dois ao infinito, pode-se também estabelecer o termo de um primeiro e a irrupção descontínua de um segundo. A diferença e o movimento já estão supostos assim desde o princípio pelos pitagóricos, pois o número infinito é o próprio reino do múltiplo. De fato, Pitágoras reconhece que tudo é um, mas esse um é ao mesmo tempo par e ímpar, essa mônada já é a relação de uma díade. Basta, aliás, reconhecer uma única diferença no seio do uno-idêntico, um não-ser para seu ser, para fundar a multiplicidade infinita. Essa diferença é expressa pelos pitagóricos através da diferença entre o par e o ímpar. O par diz respeito àquela instância em que todas as coisas são parelhas, nenhuma se destaca, nenhuma resta; separadas em metades iguais para ambos os lados, todas se dissolvem na indistinção. O ímpar, ao contrário, diz respeito àquilo que é sem par, forma irredutível, unidade que se sobrepõe ao nivelamento da paridade. Estão dados os dois princípios por cuja articulação se funda o reino da geração e da corrupção. A mesma oposição entre par e ímpar se deixa expressar de outras maneiras, daí surgiu a tábua dos dez contrários, guardada por Aristóteles (*Metafísica*, I, 5, 986a):

1	*Limite* **(péras)**	*Ilimitado* **(ápeiron)**
2	*Ímpar* **(perittón)**	*Par* **(ártion)**
3	*Um* **(hén)**	*Múltiplo* **(plêthos)**
4	*Direita* **(dexión)**	*Esquerda* **(aristerón)**
5	*Masculino* **(árren)**	*Feminino* **(thêly)**
6	*Em repouso* **(eremoûn)**	*Em movimento* **(kinoúmenon)**
7	*Reto* **(euthý)**	*Curvo* **(kampýlon)**
8	*Luz* **(phôs)**	*Escuridão* **(skótos)**
9	*Bom* **(agathón)**	*Mau* **(kakón)**
10	*Quadrado* **(tetrágonon)**	*Oblongo* **(heterómekes)**

Segundo um vocabulário aristotélico, à primeira coluna poderia ser acrescentado "forma", e, à segunda, "matéria". O próprio Aristóteles afirma que os pitagóricos pensaram a matéria a partir da díade, e a forma a partir da mônada. Isto significa: a díade é o campo de oscilação indeterminado entre dois contrários, por exemplo, entre o quente e o frio, e a mônada é um ponto determinado nesse campo, por exemplo, 20 graus. Tudo que pode padecer do quente e do frio pressupõe um princípio material, graças ao qual pode assumir qualquer temperatura, mas também um princípio formal, pelo qual está, num dado momento, com tal temperatura e não outra.

A mônada e a díade são princípios. A tétrade era venerada como sagrada, expressão dos quatro primeiros números inteiros, dispostos na forma de triângulo equilátero,

e cuja soma (1+2+3+4 =10) formava a década, não menos sagrada e venerada, já que "ao perfazer a década, volta-se à unidade". Nesse caso, trata-se apenas de confundir a pregnância de um sistema convencionado como outro qualquer, mas hegemônico pelo hábito, como é o caso do sistema decimal, com alguma necessidade natural da década. E, desse modo, uma intuição aparentemente

fecunda em ciência empírica, como a de que os fenômenos se deixam descrever por relações numéricas, se desdobrou em elaborações apriorísticas, efeito de um culto estético da matemática. Para os pitagóricos, problemático não era que só havia nove entidades astronômicas, sendo o dez o número completo: que se postule a anti-Terra como décima entidade. Problemático era que no seio das duas figuras mais perfeitas, o círculo e o quadrado, havia duas grandezas que, embora em si mesmas finitas e determinadas, não se deixavam medir, não se deixavam expressar numa fração. Seria isso sinal da presença do irracional nas coisas ou do limite de certa racionalidade em sua pretensão de alcançar as coisas? ***Não resta aos pitagóricos senão uma saída à moda aristotélica: uma vez conhecida a necessidade da irracionalidade do pi e da raiz quadrada de dois, irracional seria que eles se comportassem de outro modo.***

Ler também, no capítulo sobre Platão, a parte relativa às influências do pitagorismo sobre o platonismo, para questões como: orfismo, imortalidade da alma, metempsicose, o aprendizado como reminiscência, e as relações entre essas teses e a concepção pitagórica de matemática.

1.3 O mobilismo de Heráclito

Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.), "o filósofo que chora", cognominado "o obscuro" (*ho skoteinós*) por Aristóteles, notabilizou-se como precursor de muitas teses fundamentais, reivindicadas já na antigüidade por diferentes tradições: por sofistas, acadêmicos, céticos, estóicos e cristãos. Na modernidade, Heráclito foi aquele em que Hegel, Nietzsche e Heidegger viram suas próprias filosofias. Pudera. Suas teses fundamentais não são quaisquer teses. Propugnou, por exemplo, a existência de um ***lógos***, segundo o qual todas as coisas vêm a ser o que são, mas afirmou que "o mel é simultaneamente amargo e doce" e que, "se todas as coisas se tornassem fumaça, o nariz é que as distinguiria", municiando com argumentos de autoridade tanto o racionalista convicto como o seu crítico. Disse que esse ***lógos*** vige no comum de todas as coisas e que quem o escuta necessariamente "homo-loga" a constatação de que todas as coisas não são senão um, encarnando o antigo anseio da filosofia pela unidade e identidade, mas disse também que não se entra duas vezes no mesmo rio e que o sol é novo a cada dia, tornando-se filósofo da diferença e da multiplicidade. Disse que o mundo subsiste por si, como um fogo sempre vivo, sem providência, sem discernimento moral, por pura necessidade, para agrado dos que

Heráclito, tela de Hendrick ter Brugghen, 1628, Rijksmuseum - Amsterdam.

A representação de Dionísio pintada em vaso cerâmico.

rejeitam toda instância transcendente e preferem uma física sem metafísica, mas de seu mundo não foram excluídas as Erínias e *Díke*, o culto de Dioniso e o oráculo de Apolo, o nome de Zeus e a estátua de Ártemis, para agrado dos que preferem salvaguardar o extraordinário da experiência religiosa a fazer imanência e transcendência excluírem-se reciprocamente.

Mas foi graças ao *Crátilo* e ao *Teeteto* de Platão e ao livro gama da *Metafísica* de Aristóteles que Heráclito notabilizou-se como "mobilista", por oposição ao "imobilismo" dos eleatas (embora, no livro gama, Parmênides ainda seja um mobilista-sensualista-relativista como qualquer outro pré-socrático, não obstante dever-se a Aristóteles a cristalização da imagem dos eleatas como imobilistas). Trata-se daquele velho remoer de palavras que de pronto se põem na boca de Heráclito: o ser não é nada além do devir, o devir flui como um rio, tudo escoa, mas sempre brota de novo a fonte do devir. Em todo caso, não se entra duas vezes no mesmo rio e, quando as águas fizerem outra vez o percurso de fonte a foz, não o terão feito como da primeira vez.

No *Crátilo* (440c-d), o tão bem conhecido e divulgado mobilismo heraclitiano aparece numa formulação inadvertidamente estranha e em tom deveras arcaico:

> Nada de nada é são, mas tudo corre como vasos de barro,
> e simplesmente como homens doentes com catarro a escorrer
> é que se presume estarem as coisas dispostas.
>
> [*oudèn hygièṡ oudenós, allá pánta hósper kerámia rheî,*
> *kaì atechnôs hósper hoi katárro nosoûntes ánthropoi*
> *hoútos oíesthai kaì tà prágmata diakeîsthai.*]

No *Teeteto* aparece o conjunto de teses ontológicas e epistemológicas ligadas ao mobilismo. Tudo começa com equivalência entre *epistéme* (conhecimento ou ciência) e *aísthesis* (sensação), e, na seqüência, *aísthesis* a *phantasía* (aparência), que o jovem Teeteto estabelece, seguindo aparentemente uma tendência muito em voga em seu tempo. Sócrates vê aí imediatamente o dedo de Protágoras, pois interpreta a célebre máxima do abderita, "o homem é a medida de todas as coisas, do ser das que são e do não-ser das que não são",

como expressão de um relativismo fundado exatamente na primazia dessa relação que é a *aísthesis*. A *aísthesis* é a instância do aparecer, para trás da qual o homem não pode saltar, a qual o homem não pode não sentir e que cada homem não pode, a rigor, transferir ou compartilhar com os demais. É pelo "ser das coisas que são", o qual a *aísthesis* mostra (e o ser consiste mesmo nesse mostrar) e a *epistéme* conhece (e esse conhecer é o mesmo que aquele sentir), que ambas se identificam.

E como toda sensação e toda aparência são sempre do ente, do que é (*toû óntos*), "todos os pareceres e todos os fenômenos são verdadeiros" (*tà dokoûnta pánta estìn alethê kaì tà phainómena*). Nesse ponto todos os filósofos pré-socráticos, incluídos os sofistas, se encontram com Parmênides, mesmo os que tentam alguma diferença no sistema exatamente para escapar das conseqüências paradoxais da negação do não-ser, do múltiplo e do movimento, pois o truísmo sofista "tudo é verdadeiro, pois tudo é o que é e não pode não sê-lo, inclusive as cognições e os discursos", é um eco do velho interdito eleata do caminho do não-ser (*oúte gàr àn gnoíes tó ge mè eòn – ou gàr anystón – oúte phrásais*: "pois não haverias de conhecer o não-ente – pois não pode ser realizado – nem haverias de dizê-lo"), bem como da afirmação da necessidade do caminho do ser.

O mobilismo tem a ver com isso tudo porque, se o ente é o aparente que se dá na sensação, o fenômeno sensível, e se a sensação é sempre uma relação entre agente e paciente, o ente nunca é algo "uno e idêntico por si mesmo" (*hèn autò kath'hautó*), mas sim um "projeto" (*prosbolé*), um relativo do tipo *pròs állela* (um ao outro), uma ação-paixão, e nisso está o movimento. Se o branco estivesse no quadro, todos deveriam vê-lo sempre como branco, mas isso não acontece ou ao menos não é possível afirmar que não aconteça (por não ser possível transpor a idiotia da sensação). Se, por outro lado, o branco estivesse no olho, este deveria ver branco em tudo, mas isso tampouco acontece. É somente no encontro, como numa "fricção recíproca" (*trípseos pròs állela*) de agente e paciente, que o fenômeno aparece: "do deslocamento, do movimento e da mistura recíproca é que vêm a ser todas as coisas que dizemos ser" (*ek dè dè phorâs te kaì kinéseos kaì kráseos pròs állela gígnetai pánta hà dé phamen eînai*).

"Ser" é só um modo de dizer. O que **"há"** de fato é um vir a ser, um gerar-se, um tornar-se, um devir: "nada nunca é, sempre vem a ser" (*ésti mèn gàr oudépot'oudén, aeì dè gígnetai*). Note-se que a frase "sempre vem a ser" não tem sujeito, pois este não pode ser o mesmo da primeira frase, "nada" (*oudén*), e chamá-lo "ente" seria conceder-lhe o ser que exatamente se lhe quer subtrair. Essa inclusão do terceiro, já que o devir nem "é" nem "não é", vai de par com a negação da identidade acima referida e com a contradição, "é" e "não é", encerrada no fato de que o fenômeno assim compreendido deixa de ser no mesmo instante em que vem a ser, portanto é diferente de si mesmo lá onde deveria ser idêntico. A aparência de duração é, na verdade, nascimento e morte em avalanche, que casualmente fazem efeito de compensação. Mas, se o aparente que vem a ser não é como o ente, a saber, uno, determinado e idêntico a si mesmo, e sim diferente de si mesmo, segue-se que **"tudo é um"** (*hèn pánta*). A paradoxal indiferença que a pura diferença sem identidade produz é captada, no contexto do *Teeteto*, pela constatação de que o único discurso cabível diante do devir assim compreendido seria a repetição ao infinito de "não assim", "não assim" (*oud'hoútos, oud'hoútos*), e, no contexto do livro gama da *Metafísica*, pelo calar-se de Crátilo.

Aliás, as teses, às quais o livro gama associa o mobilismo de Heráclito, são as mesmas do *Teeteto*: os que confundem pensamento (*phrónesis*) e sensação (*aísthesis*), e essa com alteração (*alloíosis*), consideram o fenômeno sempre verdadeiro e acabam por reconhecer que as coisas são e não são ao mesmo tempo, pois estão sempre mudando conforme as relações que se estabelecem e se rompem. A conseqüência disso aos olhos de Aristóteles é a exclusão, pelo menos de um grupo específico de mobilistas, os sofistas, do campo do discurso sensato: plantas que falam são aqueles que se recusam a "significar algo uno e determinado" (*semaínein ti hèn horisménon*), esse mínimo que ainda asseguraria o princípio de não-contradição. Privado assim da própria humanidade, o sofista não produz mais que ruído, o que também equivale ao silêncio.

1.4 O imobilismo dos eleatas

Parmênides de Eléia (530-460 a.C.) notabilizou-se por afirmar o ser, e nenhum outro além do ser. Com efeito, qualquer outro além do ser só poderia ser não-ser, mas o não-ser não é, logo só há o ser, logo o ser é um. Tampouco o ser é divisível, pois falta a segunda potência que o pudesse dividir, nem se desloca, pois não está em outra coisa, como num lugar ou no vazio, e não se altera, pois o ser se tornar ser não é nenhum tornar-se. Os monistas precisam de uma entidade una que confira estabilidade ao plano do devir, à base da qual os múltiplos entes se revezem. Para os eleatas, mais que haver uma essência una, o próprio um é a essência. A intuição dos eleatas é simples e universal: a primeira de todas as instâncias só pode ser uma, sem conhecer nenhum outro e sem estar em lugar nenhum, pois, se houvesse outra instância, não seria ainda a primeira, e a subsunção das duas em unidade, pelo pensamento do todo do qual ambas seriam partes, instauraria de novo a unidade absoluta da primeira instância. Do ponto de vista dessa unidade não há nada de novo que pudesse ainda acontecer. Na unidade de um "é" eterno, o ser permanece, inativo e impassivo, na plenitude da determinação de seu ser.

Muito do que se diz a esse propósito, se deve às notícias que Aristóteles e outros peripatéticos deixaram sobre os eleatas. Há, entretanto, um documento primário remanescente dessa tradição, ainda que como efeito de uma colagem moderna, a partir de fragmentos citados por terceiros, distantes às vezes mais de um milênio do autor, o Poema de Parmênides. O título do poema é o mesmo de toda obra pré-socrática, *Perì Phýseos*, *Acerca da Natureza*, o que parece incongruente com o que diz Aristóteles, que os eleatas deveriam ser ditos não-físicos, porque a *phýsis* é princípio de movimento, que eles negam. São ao todo dezenove fragmentos, divididos, segundo uma velha tradição de comentário, em: prólogo, que é o fragmento 1; parte da verdade, fragmentos 2 até metade do 8; e parte da aparência/opinião (*dóxa*), do final do 8 até o fragmento 19.

O prólogo do fragmento 1 foi legado por Sexto Empírico (cerca de 150 d.C.). Fala de uma viagem extraordinária, que o filósofo faz levado por cavalos, guiado por divindades, *daímones*, Heliades, moças do Sol, por uma estrada ela própria divina, multifalante e

multifalada, fora do caminho ordinário dos mortais. A carruagem do filósofo, embalada por duas rodas bem redondas, segue em caminho indicado pelas moças que deixam a morada da noite e se lançam em direção à luz, jogando para trás os véus. Chegam às portas das sendas da Noite e do Dia, cerradas, para lá das quais se abriga a presença veneranda de *Díke*. As moças persuadem-na a descerrar o portal, e a deusa recebe o viajante. Ela fala em seu nome próprio e em nome de sua mãe *Thémis*, e exorta o viajante a conhecer tudo, tanto "o coração inabalável da verdade bem persuasiva", quanto "as aparências/opiniões dos mortais, nas quais não há fé verdadeira", afinal "é preciso que as aparências contornem tudo através de tudo de modo aparente".

O próprio Sexto, após transcrever os versos de Parmênides, faz seu comentário, sempre a pretexto de investigar como os diversos filósofos trataram da questão do critério de verdade (*Contra os lógicos* I, 111-114):

> Nestes <versos>, pois, Parmênides chama de "cavalos que o levam" os impulsos e apetites irracionais da alma; de "seguir conforme o caminho multifalante (ou multifalado?) do daímon" a contemplação (theoría) conforme a razão filósofa, razão essa que, ao modo de um acompanhante divino ("daimonial"), dirige, no caminho rumo ao conhecimento de todas as coisas; de "moças que o conduzem" as sensações, das quais as auditivas ele indica enigmaticamente ao dizer "embalado, pois, por duas rodas bem redondas", isto é, por dois ouvidos, através dos quais acolhe a voz. As <sensações> visuais chamou de "Heliades (filhas do sol) meninas", as quais "abandonam as moradas da noite" e "se precipitam na direção da luz" porque sem luz não se dá a utilização dos sentidos visuais. O "ir ao encontro de Justiça de muitas penas que tem chaves alternantes" <significa> a inteligência (diánoia) que detém as apreensões infalíveis. Ela, após acolhê-lo, promete que irá ensinar essas duas coisas: de um lado, "o coração inabalável da verdade bem-persuasiva", que é o patamar imóvel da ciência; de outro lado, "as opiniões (aparências) dos mortais, nas quais não há fé verdadeira", isto é, tudo que se funda na aparência (opinião) por ser incerto. No final, ele explica ainda mais claramente que não se deve dar atenção às sensações, mas à razão, pois diz: "que o hábito multiexperiente não te force esse caminho, ao longo do qual habilmente se move um olho desatento e um ouvido ressonante e uma língua, mas decide com a razão a prova multiexperiente por mim anunciada".

No fragmento 2, conservado pelo neoplatônico Proclo de Constantinopla (410-485 d.C.), a fala (*mýthos*) da deusa prossegue. Após a menção no prólogo a uma bifurcação de caminhos, o da verdade e o da aparência, ela fala agora como se seguisse o caminho da verdade, e uma nova bifurcação decisiva se apresentasse. "Os únicos caminhos que são a pensar: um, que é, e que não-ser não é; outro, que não é, e que necessariamente é não-ser". O primeiro é "o caminho da persuasão, pois acompanha a verdade". O segundo caminho, o do "não é", o do "não-ser", é simplesmente dito inviável, insondável, incognoscível, inefável.

O fragmento 3, conservado por Clemente de Alexandria (160-220 d.C.), é breve, simples, mas enigmático em sua profundidade: *tò gàr autò noeîn estin te kaì eînai*, "o mesmo, pois, é pensar e ser". Aparentemente trata-se do prosseguimento do raciocínio anterior: se o não-ser é impensável, então ao ser deve coincidir maximamente o pensar. Porém, qual é o sentido dessa identidade? Parece certo dizer que aquilo que de fato é não possa não ser. Mas precisamente o pensamento parece capaz, além de pensar o que é, de pensar o que não é, por exemplo, "carros correndo sobre o mar", um exemplo do sofista Górgias em explícita réplica a Parmênides. Por isso, alguns vêem aí, não a constatação de um fato, mas uma recomendação: "é para pensar o mesmo que ser". Outros acham que a identidade entre ser e pensar é a chancela autoconcedida para procedimento de renegar a sensibilidade e aceitar apenas o que estiver de acordo com a razão. Daí a negação do movimento e da pluralidade em favor do princípio **"o ser é, o não-ser não é"**. Mas o pensar característico do *noeîn* não é a reflexão. Para os gregos arcaicos, o *noeîn* e a *nóesis* mal se distinguem do *aisthánomai* e da *aísthesis*.

Pensar é como sentir, é perceber. Este sentir, perceber, aperceber-se, dar-se conta do real e da realidade, não é faculdade de nenhum sujeito, é um fato primário de um realismo que, apesar de ser realismo, não é ingênuo. Fora da *aísthesis* e da *nóesis* não há aparecer, portanto não há ser. E do mesmo modo que é um contra-senso a frase "eu não existo", pois o seu bradar é testemunho de existência, também o é a frase "eu não estou pensando em nada". É precisamente essa experiência de estar agrilhoado inexoravelmente ao ser que perpassa todo o poema.

O fragmento 4, também em Clemente, exorta, no imperativo *leûsse* (olha, vislumbra), à experiência, cujo instrumento é o pensamento (*nóo*), da presença constante, a despeito da ausência: "vislumbra, através do pensamento, as coisas, embora ausentes, como presentes firmemente". Depois, enuncia o interdito aos que pretendem romper com a continudade do ser: "pois ele (o pensamento) não separa o ente de ater-se ao ente, nem o disperso totalmente por toda parte segundo um mundo (uma ordem), nem o reunido".

O fragmento 5, em Prolclo, composto de um hemistíquio e um verso, nomeia o contínuo *xynón*. E o liga à circularidade característica da coincidência de princípio e fim: "(...) o comum (*xynón*) é para mim. De onde quer que eu comece, para lá de novo irei outra vez".

O fragmento 6, legado por Simplício (cerca de 500 d.C.), reitera a recomendação: "é para pensar (*noeîn*) e dizer (*légein*) o ente (*ón*)". Reitera o princípio: **"o ser é, o não-ser não é"**, faz menção a um primeiro caminho, e começa a falar de outro caminho,

> *"em que erram mortais que nada sabem, bicéfalos; a incapacidade conduz, nos seus peitos, errante espírito; eles são levados, surdos, cegos, confusos, rebanho indeciso; consideram ser e não ser o mesmo e não o mesmo; para eles o caminho de tudo é reversível".*

Do fragmento 7, os dois primeiros versos estão no *Sofista* de Platão; eles reiteram a interdição do caminho do não-ser: "jamais obrigarás os não-seres a ser, antes afasta teu pensamento desse caminho de investigação". A versão com cinco versos e um hemistíquio vem do prólogo de Sexto, que Diels recortou e colou aí, e acrescenta nova menção a um caminho de errância: "que o hábito multiexperiente não te force a seguir esse caminho". Nova menção aos sentidos da visão e da audição e à fala que brota de uma fonte tão incerta: "olho sem horizonte, ouvido e língua zunindo". Finalmente, bem de acordo com a interpretação de Sexto, há a exortação ao julgar (*krínai*) pela razão (*tô lógo*).

Mas é no fragmento 8, o mais longo de todos, registrado por Simplício, que Parmênides fala mais detidamente do ser, e é nele que se dá a transição para a parte da opinião. Além de, vez por outra, lembrar do caráter impossível do não-ser, e de adjetivá-lo negativamente, o eleata diz do ser os seguintes adjetivos negativos:

não-gerado, in-corruptível, in-dissolúvel, in-findo, in-divisível, i-móvel, sem-princípio, in-cessante. Outros adjetivos são duplamente negativos e redundam em positividade: não-carente (logo pleno, abundante), e não-ilimitado (pois, fosse ilimitado, não seria completo, pleno, não-carente). Também se diz negativamente do ser que ele não era antes nem será depois, mas essa restrição sugere uma superioridade ontológica, a daquilo que é presente num agora monádico imune às vicissitudes cronológicas. Aos atributos negativos acrescentam-se outros, positivos: íntegro, todo, todo do mesmo, uno, contido, contínuo, idêntico que repousa em si mesmo por si mesmo, semelhante em toda parte, necessário, pleno, esférico.

A partir do final do fragmento 8 começa a parte relativa à *dóxa* (aparência/opinião) e entra em cena um novo vocabulário, sugerindo um discurso cosmológico dualista tipicamente pré-socrático: noite, luz, luz noturna, terra, sol, lua, éter, via-láctea, fogo, masculino, feminino, amor, sêmen, mistura seminal. Articulados com as notícias, sobretudo de Aristóteles e outros peripatéticos, os fragmentos da parte da *dóxa* parecem sugerir um modelo dualista característico dos físicos ou fisiólogos da época. Seria essa parte uma referência à doutrina da juventude do próprio Parmênides, como propõe Nietzsche? Ou aos adversários de Parmênides (os heraclitianos, pitagóricos e os físicos em geral), com a intenção de combatê-los, como sustentam os defensores da interpretação erística? Ou tratar-se-ia antes de um desenvolvimento hipotético, a fim de conferir alguma inteligibilidade à *dóxa*, conforme a chamada interpretação hipotética? Qualquer que seja o caso, parece que essas interpretações ainda não alcançaram radicalidade condigna à afirmação "mas deves aprender também estas coisas: como as aparências necessitam ser de modo aparente, contornando todas as coisas através de tudo". Para tanto o papel da *dóxa* no seio da doutrina do ser não pode ser meramente acessório.

Apesar de a palavra "imóvel" aparecer só uma vez no poema, os eleatas ficaram famosos pela obstinada negação do movimento. Zenão de Eléia, discípulo dileto de Parmênides, cuja *acmé* (apogeu) se deu por volta da 79ª olimpíada (464-461 a.C.), é conhecido sobretudo pelas aporias que apresentou aos que insistiam em recusar a filosofia de seu mestre, e afirmavam o movimento não menos

obstinadamente. Os ditos "paradoxos de Zenão" são em número de quatro e são os seguintes: 1. o do estádio ou da dicotomia, 2. o de Aquiles e a tartaruga, 3. o da flecha imóvel, 4. o das massas se movendo no estádio. Eles se encontram na *Física* (IV, 9, 239b9-33) de Aristóteles, e em Diels-Kranz aparecem designados A25 a A28.

O primeiro diz o seguinte: alguém que estivesse em um ponto de um estádio e quisesse chegar a outro ponto não chegaria, pois, antes de chegar até lá, teria de chegar até a metade do caminho, e, antes, até a metade da metade, e, antes ainda, até a metade da metade da metade, e assim ao infinito. E, como não é possível percorrer infinitos pontos num tempo finito, tal viagem não seria possível. Aristóteles pensa desfazer o que ele chama de paralogismo, distinguindo dois sentidos de infinito que estariam sendo confundidos por Zenão, infinito quanto às extremidades e infinito em divisibilidade. A distância entre os dois pontos do estádio é infinita em divisibilidade, mas não quanto às extremidades, e deverá ser percorrida num tempo de mesma natureza, finito e infinito nos mesmos sentidos. O paradoxo remete, em todo caso, para uma experiência fundamental do eleatismo. Aqueles que acham que podem secionar o ser em trechos, em partes, por que o dividem só até certo ponto indivisível e não o fazem indefinidamente? A descontinuidade do ser, que fundaria a possibilidade de indivíduos, se aplicada sem freio, esfarela essa possibilidade, e recupera inadvertidamente o "tudo é um" imposto pelo pensamento do contínuo absoluto.

O segundo paradoxo é um pouco diferente, mas encerra a mesma lógica do primeiro. Numa corrida, basta que a tartaruga saia um pouco na frente de Aquiles, para que ele nunca mais consiga ultrapassá-la. Pois antes terá de chegar até o ponto em que a tartaruga está, e levará um tempo para isso, por menor que seja, e nesse ínterim a tartaruga terá andado um pouco, e agora Aquiles tem de chegar nesse outro ponto em que a tartaruga está etc.

O terceiro, conjecturando a partir da experiência de uma flecha projetada no espaço, diz: em todo momento em que a flecha existe, ela está onde ela está, contida por seus limites, está parada aí, pois, onde não está, a flecha não pode mover-se, nem tampouco onde está, ela está parada onde ela está, logo ela não se move de jeito nenhum. Essa argumentação pode ser contestada esclarecendo-se

que se baseia na idéia de que a velocidade instantânea de todas as coisas é igual a zero, e, portanto, na esquiva de pensar o movimento local como uma função de tempo e espaço, entendidos como intervalo entre dois instantes diferentes, e dois lugares diferentes.

A importância do terceiro paradoxo, porém, reside exatamente no fato de suscitar a experiência da supremacia do "é agora" sobre a intuição de um tempo que passa, com seu antes e depois. Essa experiência é fundamental para a compreensão do conjunto do eleatismo. Ela está também na base de toda metafísica, pois se trata da determinação do ser a partir da positividade do presente atual, em detrimento da negatividade do passado e do futuro possível.

O quarto paradoxo rebate os que querem que o tempo e o espaço sejam divisíveis até uma medida atômica. Para isso usa a imagem de três corpos ou massas, uma das quais permanece em repouso, enquanto as outras duas se movem paralelamente e em direções opostas, cada uma vindo de um lado diferente e cruzando com a que está em repouso. Com isso Zenão quer, pela consideração da velocidade relativa das duas massas que se movem e pela comparação com aquela relativa à passagem de uma massa que se move ao longo da que não se move, que o dobro é igual à metade, e assim levar ao absurdo a suposição do movimento. Realmente, se se admitir que cada massa mede um átomo de espaço, e que as que se movem o fazem a uma velocidade de um átomo de espaço por um átomo de tempo, então a velocidade relativa das duas massas que se movem em direções opostas é de 2 átomos de espaço por um átomo de tempo, ou seja, ela percorreu um átomo de espaço em meio átomo de tempo, mas a idéia de meio átomo se autodestrói.

1.5 O atomismo de Demócrito

Demócrito de Abdera (460-370 a.C.) é o principal expoente da tradição atomista, cujo verdadeiro precursor seria Leucipo de (Eléia/Abdera/Samos?), talvez um discípulo de Zenão, mas de que pouco se conhece. O atomismo parece mesmo uma resposta ao eleatismo, uma tentativa de solução de seus impasses, pela retomada

do princípio de descontinuidade dos pitagóricos, agora determinado de um modo muito mais preciso, como a descontinuidade dos corpos (*sómata*) no vazio, o que por si funda a possibilidade de movimento local, o que está de acordo com a experiência que vê seres individuais diferentes se deslocando em perpétuo revezamento. Assim o não-ser também é assumido, e determinado precisamente, não mais como o par, mas como o vazio (*kenón*). Seja, como dizem os eleatas, o movimento de um estranho liame entre o ser e o não-ser, isto é respaldado pelo postulado do vazio. Os corpos descontínuos (o vazio também lhes garante a descontinuidade, é o que está entre um corpo e outro) da experiência comum, por sua vez, são compostos de corpos menores, divisíveis em outros menores, numa regressão que vai bater em corpúsculos simples, não mais divisíveis exatamente por serem simples, pois dividir-se é decompor-se, e só o composto pode ser dividido. Esses corpos indivisíveis são também incorruptíveis, pois, de novo, corromper-se não é senão decompor-se e dividir-se, como gerar-se é compor-se. Com isso distinguem-se bem os planos do ser e do vir, obedece-se a Parmênides e ao interdito de que do nada venha algo: os átomos são eternos. Se não nascem novos, se não morrem os que aí estão, então sua quantidade não aumenta nem diminui, estão sempre em algum lugar no vazio e seu movimento é exclusivamente o movimento local. Por outro lado, esse movimento forma aqui e ali conglomerados, cujo encaixe pode chegar a um grau de ordem que gere um mundo, o qual haverá de perecer quando a ordem não se sustentar mais e os átomos se dispersarem. O plano da geração e da corrupção permanece assim fundado num plano em que boa parte dos predicados do ser de Parmênides são aplicados aos corpos descontínuos (uno, pleno, indivisível, não-gerado, incorruptível etc.).

A intuição de uma extensão infinita, propiciada pela geometria dos sólidos, que os gregos chamavam também de estereometria, ingressa na física com os atomistas, na condição de "o vazio". A concepção de corpo como uma seção determinada da extensão tem a mesma origem. Aqui é que reside o traço ímpar dessa doutrina, sua pregnância e seu caráter problemático e questionável. O ser é, em última instância, um corpo cuja única determinação, cuja

única diferença, pela qual ele se individualiza, é de ordem geométrica, a forma (*schéma*, e não *eîdos*), o esquema, o desenho, pois as outras duas determinações, posição (*thésis*) e arranjo (*táxis*) dizem respeito mais à posição do átomo no composto do que ao átomo individualmente (A é diferente de { pela forma; { é diferente de } pela posição; A{ é diferente de {A pelo arranjo). Esse corpo não é vivo. Por isso talvez somente esse materialismo pré-socrático deva ser chamado de mecanicista (de *mechané*, máquina, por oposição ao ser vivo), pois todos os outros são animistas. Se não é vivo, muito menos inteligente; está banida toda teleologia, mesmo na sua versão imanentista. Não obstante a ***matéria*** não ser inteligente, o sistema que resulta dessa doutrina é, com uma economia considerável de elementos, bastante inteligível. Os átomos em movimento eterno, sem querer nada, sem tender a nada, mas movimentando-se ao acaso pelo simples fato de terem recebido o choque de outro átomo, movido da mesma maneira, afinal de contas, não são vivos, e, portanto, não se movem a si mesmos, se encaixam uns nos outros, porque suas formas geométricas se encaixam. Como na tragédia, em que a moira Láquesis sorteia o fio de vida a ser cortado, mas, uma vez cortado por Átropos, esse fato está irreversivelmente determinado, assim também, no modelo atomista, o acaso é o fator primário de movimento, mas, dadas as condições para as combinações, elas se dão necessariamente. Como não há espontaneidade no movimento dos átomos, no contexto de um mecanicismo propriamente dito, o determinismo deve ser total. Toda vez que o átomo A se choca da mesma maneira com o átomo B, embora nada garanta que eles vão se chocar, produz-se invariavelmente o fato C (seja um encaixe ou uma repulsão).

Por exemplo, os átomos, para Demócrito, e a água para Tales.

Nenhuma teleologia garante que a coincidência das condições necessárias e suficientes de um fato aconteçam. Mas é de se esperar que, durante um tempo eterno e com todas as possibilidades lançadas ao acaso, que todas as possibilidades ocorram, e, a bem dizer, já tenham ocorrido infinitas vezes. Num espaço também infinito, a quantidade de corpos precisa ser infinita, sob pena de a matéria se dispersar e jamais formar mundo, embora a variedade de tipos de átomos, e não simplesmente os exemplares de cada tipo, e de novo por obediência ao preceito do nada nada vem, que

exige que o ser já seja todo inteiro e plenamente agora, não seja rigorosamente infinita.

O mecanicismo parece desmascarar a jogada de toda doutrina teleológica: a projeção do modo-de-ser do homem, a ação deliberada segundo fins, para todas as coisas e para o universo. Por outro lado, se no âmbito humano faz sentido falar em alma, vontade, meta, e mesmo frio e branco (pois, se essas não são qualidades dos átomos, são totalmente derivadas) então é preciso que se destaque a diferença **ontológica** entre o que é por natureza e o ***que é por convenção, que é o que farão os sofistas a partir do materialismo pré-socrático***.

Ler mais sobre o atomismo em 4.2, na parte relativa ao epicurismo. Epicuro é herdeiro, no helenismo, do atomismo de Demócrito.

Leitura recomendada

ANAXIMANDRO. *Os pensadores originários:* Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Tradução: E. Carneiro Leão e S. Wrublewski. Petrópolis: Vozes.

BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos.* Tradução: J. Fischer. São Paulo: Martins Fontes.

CORNFORD, F.M. *Principium Sapientae:* As origens do pensamento filosófico grego. Tradução: M.M. Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Leitura comentada

Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres

Diôgenes Laêrtios

Diógenes Laércio é um doxógrafo, isto é, um compilador de opiniões, provavelmente do século II d.C. Na "vida" de cada um dos filósofos considerados, apresenta, além de um resumo de sua doutrina, também anedotas biográficas, que servem para lhe determinar o caráter. A leitura dessa obra é leve e agradabilíssima, mas não pode ser feita como se se tratasse de uma fonte fidedigna de informações objetivas. Não obstante, não só para esse capítulo é fonte preciosa de material: aí estão as cartas de Epicuro, os tropos

céticos de Agripa e Enesidemo, por exemplo. Pode-se ler a "vida" de todos os filósofos tratados nesse curso que viveram no intervalo entre Tales e Epicuro.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.* Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB.

Os filósofos pré-socráticos

Geoffrey Stephen Kirk e e J.E. Raven

Num curso sobre os pré-socráticos, o texto-base deve ser sempre os fragmentos remanescentes dos próprios. Nesta obra, os fragmentos são apresentados entretecidos com comentários balizados e esclarecedores.

KIRK-RAVEN. *Os filósofos pré-socráticos.* Tradução: C.A.L. Fonseca, B.R. Barbosa e M.A. Pegado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

A filosofia na idade trágica dos gregos

Friedrich Wilhelm Nietzsche

Obra em que o então jovem helenista alemão apresenta sua célebre interpretação dos primeiros filósofos como os mais genuínos representantes do mais genuíno espírito grego, contra a tendência de ver os pré-socráticos, pré-platônicos ou pré-aristotélicos como versões incipientes de Sócrates, Platão e Aristóteles. Àquela altura de sua vida, fortemente influenciado por Kant e Schopenhauer, Nietzsche acaba por projetar a filosofia de seu mestre na figura de Anaximandro, superada por sua própria filosofia, projetada então na figura de Heráclito.

NIETZSCHE, F.W. *A filosofia na idade trágica dos gregos.* Tradução: Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70.

Vida e obra

Num curso sobre os pré-socráticos, o texto-base deve ser sempre os fragmentos remanescentes dos próprios. No volume I da Coleção Os Pensadores (que é toda ela uma boa coleção, pois sempre traz textos dos filósofos, o que permite o contato direto do aluno com a "fonte primária", de preferência a manuais) encontram-se, além de uma tradução portuguesa dos principais fragmentos, extratos de obras antigas posteriores que tratam dos pré-socráticos, e textos de

filósofos modernos, como Hegel e Nietzsche, que os reinterpretam à luz de seus próprios pensamentos.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Vida e obra.* Supervisão das traduções: José Cavalcanti de Souza. São Paulo: Nova Cultural. v. I. (Coleção Os Pensadores).

Reflita sobre

- Em que consiste o "pré-" de pré-socráticos.
- A tese fundamental do monismo e a principal crítica de seus opositores.
- A diferença entre o monismo dos jônios e a henologia dos eleatas.
- As principais idéias dos pitagóricos e dos eleatas no contexto de um mesmo debate.
- Como os atomistas respondem aos impasses do eleatismo.

▪ Capítulo 2 ▪

Os sofistas e Sócrates

Neste capítulo, você perceberá a destacada importância do movimento sofístico no bojo dos acontecimentos do chamado "século de Péricles" (V a.C.), distinguindo também a importância da consciência da irredutibilidade da lei-convenção (nómos) à natureza (phýsis), da política à física. Você também conhecerá Sócrates como expoente desse período "antropológico", por cuja imparidade preparou a ruptura do período posterior.

2 Os sofistas e Sócrates

2.1 Os sofistas como pré-socráticos

É lugar-comum que os sofistas do século quinto não formam uma unidade de doutrina, mas antes são diferentes uns dos outros até a total oposição. E, no entanto, tão evidente quanto isso é que seja possível e necessário discernir, no curso da história da filosofia antiga, um acontecimento ímpar, a sofística, que não se reduz à *physiologia* dos pré-socráticos, de que é herdeira direta e cujas teses fundamentais radicaliza, nem tampouco à outra forma de superação da *physiologia*, a metafísica clássica, a qual por sua vez não seria possível sem o acontecimento da sofística. Assim, embora Platão e Aristóteles, em dois momentos de crítica aos filósofos anteriores, o diálogo *Teeteto* e o livro gama da *Metafísica*, tratem dos sofistas e dos pré-socráticos sem maiores distinções, sabiam também discerni-los muito bem. Deve-se, aliás, ao juízo platônico-aristotélico, que exclui a sofística do campo da filosofia, a fortuna ínfima da primeira na história da segunda. O estagirita, por exemplo, diz:

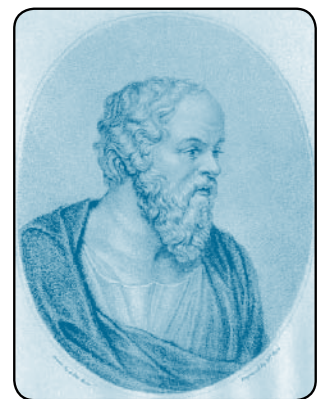
> A sofística e a dialética giram em torno do mesmo gênero da filosofia, mas a filosofia difere da dialética pelo modo da potência, e da sofítica, pelo desígnio da vida. Com efeito, a dialética é uma tentativa de alcançar

> aquilo que a filosofia efetivamente conhece, enquanto que a sofística é conhecimento aparente, mas não real.
>
> [*Metafísica*, IV, 2, 1004b25-26: perì mèn gàr tò autò génos stréphetai he sophistikè kaì dialektikè tê philosophía, allà diaphérei tês mèn tô trópo tês dynámeos, tês dè toû bíou tê proairései; ésti dè he dialektikè peirastikè perì hôn he philosophía gnoristiké, he dè sophistikè phainoméne, oûsa d'oú.]

(...)

> Uns (os que erram sob efeito de uma dificuldade por ignorância) precisam de convencimento, outros (os que falam por falar), de constrangimento.
>
> [hoi mèn gàr peithoûs déontai, hoi dè bías]

Em todo caso, para elogiar ou execrar, ainda que apenas como um conceito abstrato, como uma simplificação com fins didáticos, deve ser possível definir sofística. Uma dentre várias outras definições possíveis seria essa: **sofística é a posição filosófica oriunda da tomada de consciência de que o discurso sobre o ser não apenas transmite o ser, como se fosse um meio meramente receptivo, como se o ser existisse em si mesmo antes do discurso, mas também dispõe de antemão o ser mesmo que deveria pelo discurso ser então captado**. Essa "definição", porém, não veio pela boca de nenhum sofista, nem de nenhum autor antigo. É, antes, uma inferência a partir de outros indícios, que passam doravante a ser considerados.

No *Teeteto*, o sofista Protágoras é mencionado explicitamente na companhia do pré-socrático Heráclito. Diante da afirmação do jovem que dá nome ao diálogo de que "conhecimento" (*epistéme*) não é senão "sensação" (*aísthesis*), ***Sócrates*** imediatamente traz à baila, como se fosse um enunciado dessa equação em outras palavras, aquela que é provavelmente a mais famosa sentença de um sofista, a máxima protagórica: "o homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto (como) são, das que não são enquanto (como) não são" (*pánton chremáton métron ánthropon eînai, tôn mèn ónton hos éstin, tôn dè mè ónton hos ouk éstin*). Essa máxima, por sua vez, é imediatamente interpretada como expressão de um relativismo radical, pois o homem em questão, segundo ela, seria

o indivíduo. O nexo entre aquela equação e esta máxima é simples: aquilo que aparece para cada um, aquilo que cada um percebe pela *aísthesis*, é o que é para cada um. Suposto está que não há nenhum ser antes do aparecer que se dá na sensação, o que é uma posição ontológica legítima. Não é à toa que para combater seu corolário, exatamente esse relativismo radical, Platão e Aristóteles tiveram de estabelecer um ser em si independente da aparência sensível, a qual nunca é **"em si"** (*kath'autó*), mas sempre **"para outro"** (*pròs állo*). Ora, se não há nenhum ser à margem do aparecer, se o ente (*ón*) é o próprio aparente (*phainómenon*), como não se render ao fato de que "todos os fenômenos são verdadeiros"? E, se ninguém pode não sentir o que sente, como alguém poderia não ser, mesmo que a contragosto, a medida de todas as coisas?

Convém aqui relembrar o que foi apresentado na parte sobre o mobilismo de Heráclito, para entender que ele entra nessa história precisamente porque o movimento, para estar na origem e não ser apenas uma característica derivada de um substrato que permanece imóvel, advém do fato de que o fenômeno se dá na relação. **Por exemplo**, *o branco não está nem na coisa vista como branca nem no olho que vê o branco, mas no encontro de ambos.* De fato, se o branco estivesse na coisa, qualquer olho deveria vê-la como branca, o que não acontece. Se estivesse no olho, este deveria ver o branco em tudo, o que também não é o caso. O encontro como tal não é senão um movimento, um lançamento *prosbolé*) de um para outro. É nesse contexto, na vizinhança do relativismo de Protágoras, que aparece o enunciado mor do mobilismo, a negação do ser em favor do devir: **"nada nunca é, sempre vem a ser"** (*ésti mèn gàr oudépot'oudén, aeì dè gígnetai*). Vê-se assim que o mobilismo não se reduz à constatação vaga de que "todas as coisas se movem". Essa constatação aparentemente catastrófica para as pretensões da ciência seria facilmente "domesticada" à moda aristotélica pela distinção dos vários modos segundo os quais o movimento é dito: movimento segundo substância (geração e corrupção), movimento segundo qualidade (alteração), movimento segundo quantidade (aumento e diminuição) e movimento segundo o lugar (deslocamento), que faz com que, na maior parte dos casos, haja antes uma substância que não se move, à base da qual movimentos

"de superfície" sejam possíveis. Não. A essência do mobilismo está no relativismo, o qual, por sua vez, também não consiste na constatação não menos vaga de que cada um pode pensar e fazer o que quiser, pois não há um critério absoluto que se imponha a todos, mas no fato de que não há ser antes do aparecer e que o aparecer se dá numa relação de agir e padecer, isto é, só se diz que "uma coisa é" porque ela já atuou sobre outra e nela fez efeito, sendo o próprio efeito atuação sobre outra e assim por diante.

A proposição de Protágoras, portanto, não diz que cada um pensa o que quer. Ao contrário, ela diz que o pensamento, que nesse contexto não se distingue de sensação, é que é a abertura primária em que já sempre se deu o aparecer, por cuja pregnância "cada um" já foi arrastado, querendo ou não. É assim que o pensamento pré-socrático e a sofística, aqui representados pelo efésio e pelo abderita, se encontram na frase: **"todos os pareceres e todos os fenômenos são verdadeiros"** (*tà dokoûnta pánta estìn alethê kaì tà phainómena*).

O relativismo protagórico, porém, se desdobra em outros níveis, além desse ontológico (de uma ontologia não do ser, mas do devir e do fenômeno). Atribui-se a ele também outra frase que, apesar de ser ainda de teor ontológico, tem claras implicações políticas: **"acerca de cada coisa há dois discursos opostos um ao outro"** (*dýo lógous eînai perì pantòs prágmatos antikeiménous allélois*). Diz-se que ambas as frases são de teor ontológico porque ambas falam das "coisas", embora valha assinalar que, em nenhuma, o termo seja *tà ónta*, isto é, as coisas abordadas pela contemplação filosófica que delas retém o simples fato de que são, mas que, na primeira, seja *tà chrémata*, as coisas de uso (*chrêsis*), e, na segunda, *tà prágmata*, as coisas do universo da ação (*práxis*). Isso é, em todo caso, bem sofístico, como se verá mais adiante. Por ora importa constatar que essa última frase, se destrói mais uma vez o "um em si e por si" (*hèn autò kath'autó*), não o faz em favor simplesmente do múltiplo, mas do dois, e isso, por sua vez, é bem grego. Afinal, por mais que os múltiplos povos e os múltiplos exércitos nutram entre si múltiplas hostilidades, no campo de batalha são só dois que guerreiam por vez. Os pequenos inimigos que se aturem momentaneamente, quando se trata de combater o grande inimigo.

O mesmo nas assembléias: que se esqueçam as desavenças do primeiro turno; se não é possível escolher entre o bom e o mau, que se escolha entre o menos mau e o pior.

Seria bem "pós-moderno" dizer que para cada coisa há múltiplos, quiçá infinitos, discursos. Mas os sofistas são genuínos representantes da Grécia clássica. É possível que essa época tenha haurido o princípio do terceiro-excluído como princípio de uma racionalidade universal, por ser a expressão do seu espírito. É possível até que os sofistas sejam os mais genuínos representantes da Grécia clássica. Afinal de contas, "se a imparcialidade veio ao mundo com Homero", como se disse mais acima, e se isso significa o reconhecimento do outro como partícipe igualmente digno de uma humanidade universal, então é normal que se conclua que qualquer homem, grego ou bárbaro, seja medida das coisas; é normal que, lá onde os gregos, acerca de um assunto, dizem A, os bárbaros digam não-A, e que ambos os discursos sejam reconhecidos como legítimos desdobramentos da coisa.

A tese protagórica da *antilogía*, isto é, dos discursos antitéticos, ainda que tenha raízes em solo complexo, só pode ser alçada ao primeiro plano numa ambiência secularizada, como era, em certa medida, a do século quinto. Não é à toa que Protágoras também tenha dito: "acerca dos deuses não sei nem como são, nem como não são, nem que aspecto têm, pois muitas coisas impedem que o saiba, seja a obscuridade do assunto, seja a brevidade da vida humana" (*perì mèn theôn ouch écho eidénai, oúth' hos eisìn oúth' hos ouk eisìn oúth' hopoîoí tines idéan; pollà gàr tà kolýonta eidénai hé t'adelótes kaì brachùs òn ho bíos toû anthrópou*). Ora, esse agnosticismo é fundamental para que o espírito democrático triunfe sobre o espírito teocrático característico das épocas e povos "enclausurados" em suas perspectivas, isto é, que tomam suas medidas das coisas pelas coisas mesmas. É fundamental também para que se reconheça que os discursos humanos se movem sempre no plano da *dóxa*, isto é, da aparência e da opinião, e que toda verdade é de ordem "doxástica".

Assim é que o discurso jurídico (*dikanikòs lógos*) surge nesse século pelas mãos de um sofista. Antifonte de Atenas escreveu as chamadas *Tetralogias*, peças que simulam a situação de tribunal, em que a um primeiro discurso de acusação se segue um primeiro

discurso de defesa, seguido de um segundo discurso de acusação, ao qual, finalmente, se segue um segundo discurso de defesa. É "a *antilogía* de Protágoras elevada ao quadrado", diz Barbara Cassin, importante estudiosa contemporânea do pensamento sofístico. O significado do *dikanikòs lógos*, porém, não se reduz a um endosso da tese da *antilogía*, já que pela mesma pena surgem argumentos contrários igualmente verossímeis, mas inclui a posição que insinua que as querelas humanas, na falta de um observador onisciente, se resolvem no plano da verossimilhança e não no da verdade, e que, como na tragédia, ninguém detém sozinho toda a razão e todos têm dela alguma cota parcial.

Conta-se que outro expoente da sofística, Górgias, da cidade de Leontini, na Itália, chegou em embaixada certa vez a Atenas, a fim de angariar a simpatia dos atenienses à causa de sua cidade numa disputa com Siracusa. Seus discursos impressionaram de tal maneira os ouvintes, que ele passou a ali ensinar retórica. Em certa ocasião proferiu, acerca de Helena de Esparta, um discurso, cujo teor já tinha se tornado lugar comum: adúltera, não teria sido levada por Páris se não quisesse, e, não bastasse isso, ainda afastou os melhores varões gregos de suas terras e famílias e jogou-os numa carnificina que durou uma década. Ao final, disse aos ouvintes que se reunissem no dia seguinte, naquele mesmo lugar, na mesma hora, que ele faria outro discurso. Pois bem, esse outro foi conservado.

Trata-se do célebre *Elogio de Helena*, no qual Górgias se empenha em retirar toda culpa das costas da espartana. Independentemente do conteúdo desse segundo discurso, a simples contraposição dos dois já é outra ilustração da *antilogía*. Mas, além disso, outros elementos característicos da sofística aí aparecem. Górgias diz que ou bem Helena foi levada a força, ou bem a necessidade do destino ou o desígnio dos deuses determinou que fosse levada, ou bem caiu sob o domínio de Eros, ou bem foi seduzida pelas palavras do raptor. Em qualquer desses casos, a culpa não foi sua. Afora a idéia implícita, de suma importância, de que o livre-arbítrio não é uma instância primordial e que a origem é da ordem do padecimento, idéia essa que bem ilustra a ligação da sofística com a experiência trágica e pré-socrática (se de fato está em Sócrates, conforme se afirmou mais acima, a gênese da subjetividade), está

encerrada na última hipótese o ponto central da posição gorgiana. Se Helena foi arrastada pelo torpor sedutor das palavras de Páris, a culpa não foi sua. Afinal, *lógos dynástes mégas estín*, "o discurso é um grande senhor", pois, continua ele, "através do menor dos corpos e do mais inaparente", o simples som que entra pelos ouvidos, **"leva a cabo as obras mais divinas: é capaz de fazer cessar o medo, diminuir a dor, realizar a alegria, despertar a piedade"**.

Essa última afirmação de Górgias vai ao encontro daquela tentativa de definição da sofística apresentada anteriormente. Porém, que o *lógos* seja produtor (do ser) e não simples instrumento (para descrever e transmitir um ser pré-discursivo), isso se materializa em outro texto do mesmo sofista, o Acerca do não-ser (*Perì toû mè óntos*), (me-ontologia explícita já no título, e, como tal, antiontologia. Trata-se de uma réplica à ontologia parmenidiana.

Meontologia é o discurso sobre o não ser.

Em seu Poema, Parmênides diz: 1) o ser é (e o não-ser não é), 2) o ser é o mesmo que pensar (logo o ser é pensável) e 3) o não-ser não pode ser dito (mas o ser pode). Pois o *Acerca do não-ser* diz: 1) coisa alguma é (nem o ser, nem o não-ser), 2) mesmo que algo fosse, não poderia ser pensado, 3) mesmo que algo fosse e pudesse ser pensado, não poderia ser comunicado a outrem. Portanto, tomado como réplica ao Poema, e não isoladamente, esse texto de Górgias produz de novo o efeito da *antilogía*. Mas a réplica não é uma mera inversão arbitrária, ela usa as mesmas armas da ontologia. É por isso que o título *Perì toû mè óntos* é só uma alternativa ao primeiro título, *Perì phýseos*, *Acerca da natureza*, o mesmo título das obras dos filósofos pré-socráticos. A primeira das três teses se funda numa argumentação aparentemente tão "racional" quanto parece ser o truísmo "o ser é, o não-ser não é". Se algo fosse, diz o texto, este ou bem seria o ser, ou bem seria o não-ser, ou bem seria o ser e o não-ser ao mesmo tempo. A eliminação das duas últimas possibilidades vai por si, desde os princípios da não-contradição e do terceiro-excluído. Problemático parece afirmar que sequer o ser é. Mas, se o ser fosse, continua, ou bem seria eterno, ou bem seria gerado. Se fosse eterno, não teria começo, meio e fim, não teria limite, não teria termo, mas nenhum ente é infinito, ilimitado e indeterminado, logo o ser não é eterno. Se fosse gerado, ou bem o seria desde o ser ou bem o seria desde o não-ser, mas, se o não-ser

*O princípio da **não-contradição** e do terceiro-excluído foram formulados por Aristóteles em seus estudos sobre lógica. O primeiro diz que: uma proposição não poder ser falsa e verdadeira ao mesmo tempo, ou seja, uma proposição verdadeira não pode ser falsa e uma proposição falsa não pode ser verdadeira. A lei da não-contradição é representada do seguinte modo:* $\neg (P \wedge \neg P)$.

Exemplo: Não é o caso de a bola ser redonda e não redonda.

Uma proposição não pode ser verdadeira e falsa, para obedecer ao princípio da não-contradição.

*Já para o **princípio do terceiro-excluído**, para qualquer frase F, ou F é o caso ou F não é o caso, representada da seguinte maneira:* $P \vee \neg P$.

*Exemplo: **ou a bola é redonda ou não é.** Popularmente pode ser enunciado da seguinte maneira:* **"O que é é, o que não é não é e não há uma terceira opção".**

pudesse gerar algo, não seria não-ser, seria antes ser, e, se o ser fosse gerado desde o ser, isso não seria uma geração, pois o ser já seria antes, logo o ser não é gerado. E, se não é nem eterno nem gerado, não é absolutamente. Górgias ainda opera seu jogo destrutivo manipulando as noções de uno e múltiplo, mas o espírito do jogo é este. Simples brincadeira? Ou desmascaramento da brincadeira encerrada na seriedade da ontologia?

As outras duas teses falam mais diretamente da posição gorgiana propriamente dita. Ora, se nem tudo que se pensa existe, como sustentar a identidade entre ser e pensar? Se a linguagem diz palavras e não as coisas, como a onto-logia seria mais que logo-logia? Veja-se o próprio texto (*in:* Sexto Empírico *Adversus Mathematicus* , VII, 65 seqq. Tradução: Fernando Santoro):

> Górgias de Leontini de um lado fundamentou e pertenceu à mesma legião dos que refutam o critério, porém, não com o mesmo propósito dos seguidores de Protágoras, pois na obra intitulada **Acerca do não-ser ou Acerca da natureza** demonstra três proposições capitais. Uma e também primeira é que "nada existe", a segunda que "e se existe, é incompreensível aos homens, e a terceira que "e se é compreensível, é, no entanto, realmente impossível de ser divulgado e interpretado para o próximo".
>
> Ora, que realmente nada existe ele argumenta desse modo: se existe algo, ou bem é o ser que existe ou o não-ser, ou tanto o ser existe quanto o não-ser. Porém, nem existe o ser, como se vai sustentar, nem o não ser, como se emendará, nem o ser e o não-ser, como se ensinará; portanto não existe coisa alguma.
>
> E com certeza o não-ser não existe. Pois se o não-ser existisse, existiria ao mesmo tempo que não existiria: enquanto for pensado que não é, não existirá; mas enquanto existir um não-ser, ao contrário, existirá. Então resulta um completo absurdo: o de existir algo e ao mesmo tempo não existir; portanto não existe o não-ser. E se, pelo avesso, o não-ser existisse, o ser não existiria: pois frente a frente eles são avessos um ao outro, e, se para o não-ser tivesse coincido o existir, para o ser teria de coincidir o não existir. Mas, por outro lado, não é o ser o que não existe, e, assim, também não é o não-ser que existirá.
>
> E ainda nem o ser existe. Pois, se o ser existe, ou é eterno, ou é gerado, ou é eterno e gerado ao mesmo tempo. Mas não é eterno, nem gerado, nem ambos, como demonstraremos: então não existe o ser. Pois, se o

ser é eterno (comecemos por aqui), não tem começo algum, pois tudo que nasce tem algum começo, enquanto o eterno, estabelecido como não gerado, não tem começo. Não tendo começo é então ilimitado. Se é ainda ilimitado, não está em nenhum lugar. Pois, se está em algum lugar, é diferente de si aquilo onde está, e assim não mais será ilimitado o ser, se for contido em algo. Pois é próprio do continente ser maior do que o contido, mas nada é maior do que o ilimitado, de modo que o ilimitado não está em nenhum lugar.

E também nem em si mesmo está contido, pois o mesmo existiria sendo o "em quê" e o "em si mesmo", e o ser se repartiria em dois, lugar e corpo: de um lado, o lugar, o "em quê", de outro lado, o corpo, o "em si". Mas isso é certamente absurdo. Com efeito, nem em si mesmo está o ser. De modo que, se o ser é eterno, é ilimitado, e, se é ilimitado, não está em nenhum lugar, e, se não está em nenhum lugar, não existe. Com efeito, se o ser é eterno, nem no princípio o ser é.

E o ser também não pode existir sendo gerado. Pois, se foi gerado, com certeza foi gerado de um ser ou de um não-ser. Porém não foi gerado do ser: pois, se é um ser, não foi gerado, mas já existia; nem tampouco do não-ser, pois o não ser não pode gerar algo, porque necessariamente aquele que gera deve participar da existência. Portanto o ser não é nem gerado.

Por isso mesmo nem é as duas alternativas juntas, eterno e ao mesmo tempo gerado: pois elas se ato-destroem e, se o ser fosse eterno, ele não seria gerado, e, se gerado, não existiria eternamente. Portanto, se o ser não é eterno, nem gerado, nem ambos, não poderia existir o ser.

E ainda, se existe, então é uno ou múltiplo; mas nem é uno, nem é múltiplo, como será sustentado, então não existe o ser. Pois, se é uno, então é uma quantidade, ou uma continuidade, ou uma grandeza, ou um corpo. Mas que seja algum desses e não será uno, porque, se for estabelecido como quantidade, será divisível, e, sendo uma continuidade, seccionável; semelhantemente, também, se pensado como grandeza, não existiria como indivisível. Como corpo, porém, ocorrerá de existir tríplice em dimensões, pois terá tanto comprimento, quanto largura e profundidade. Mas é absurdo dizer que o ser não é nada disso, portanto o ser não é uno.

Nem tampouco é múltiplo. Pois, se não é um, também não é múltiplo: pois o múltiplo é uma união de uns, e, como o um foi refutado, refutou-se junto com ele o múltiplo.

E com isso fica então manifesto que nem existe o ser, nem o não-ser.

Que também não existem juntos, tanto o ser, quanto o não-ser, é fácil de deduzir. Pois, se o ser e o não-ser existem, serão o mesmo quanto à existência o ser tanto quanto o não-ser, e, quanto a isso, nenhum dos dois existem. Pois, que o não-ser não existe, já concordamos; foi explicado também que o ser se apresenta do mesmo modo e como tal não existirá.

Além disso, sendo o não-ser o mesmo que o ser, não podem existir juntos, pois, se os dois existem juntos, não são o mesmo, e, se são o mesmo, não existem ambos ao mesmo tempo.

Conclui-se com isso que nada existe. Se, pois, nem o ser existe, nem o não-ser, nem ambos juntos, e, como fora disso, nada é pensável, nada existe.

Que algo sequer existisse, o mesmo não seria cognoscível, como também não seria pensável pelos homens, é o que deve ser demonstrado em seguida. Se, pois, as coisas pensadas, afirma Górgias, não são coisas existentes, o ser não é pensado. E, segundo a linguagem: do mesmo modo que, se coincidisse nas coisas pensadas de existir o branco, também no branco coincidiria o ser pensado; assim, se às coisas pensadas coincidir de não existirem, necessariamente coincidirá de não existir algo em que se pensa.

Por isso nosso resultado, que "se as coisas pensadas não existem, então o ser não é pensado", estará são e salvo. Mas certamente as coisas pensadas (antecipando, pois) não são existentes, como sustentaremos, portanto o ser não é pensado. Mas que as coisas pensadas não são existentes é evidente.

Pois, se as coisas pensadas são existentes, tudo o que é pensado existe por onde quer que se pense, o que é inverossímil. E que o é é fácil demonstrar, pois ninguém pensa num homem voando ou em carros correndo em pleno mar, e em seguida um homem voa ou carros correm em pleno mar, de modo que as coisas pensadas não são existentes.

Paralelamente, se as coisas pensadas são existentes, as não existentes não serão pensadas; pois para os contrários coincide o contrário, e ao ser é contrário o não-ser. Por tudo isso, se ao ser coincide o ser pensado, ao não-ser coincidirá o não ser pensado. Mas isso é absurdo: pois Scyllas e Quimeras e muitas coisas que não existem são pensadas. Portanto, o ser não é pensado.

Como as coisas visíveis, pela visualização mesma são ditas que são vistas, e as coisas audíveis, pela audição mesma que são ouvidas; e, de um

lado, não descartamos as coisas visíveis pelo fato de não serem audíveis, nem repudiamos as coisas audíveis pelo fato de não serem vistas (pois é vantajoso distinguir cada coisa pela sensação que lhe é peculiar e não por outra), também as coisas pensadas, mesmo se não são vistas pela vista, nem ouvidas pelo ouvido, existirão, pelo fato de serem apreendidas pelo critério apropriado.

Se, com efeito, alguém pensar que carros correm em pleno mar e no entanto não avistar o mesmo, deve acreditar que existem carros correndo pelos mares. Mas isso é absurdo: portanto o ser não é pensado nem compreendido.

E, mesmo se for compreendido, não pode ser comunicado a outrem, pois, se as coisas que existem são visíveis e audíveis e perceptíveis por sensações comuns como coisas que subsistem de fora, do mesmo modo que, de um lado, as coisas visíveis devem ser compreendidas se vendo e, de outro lado, as audíveis, se ouvindo, e não o inverso, como alguém poderá revelá-las para outrem?

Pois o meio pelo qual nós revelamos é a linguagem, mas a linguagem não é o subsistente e o que existe realmente. Portanto o que existe realmente não é revelado aos vizinhos, mas a linguagem é que é revelada, ela, que é um outro solo subjacente; do mesmo modo que aquilo que é o visível não se tornaria audível e vice-versa. Assim, pois, já que o ser se fundamenta de fora, não se tornaria uma linguagem nossa.

Mas não sendo linguagem, não se manifestará para outrem. De um lado, ele diz, a linguagem certamente vem ao nosso encontro se unir desde as realidades externas [vale dizer, das sensações], pois, desde o encontro com o sabor nasce em nós a palavra feita representando o mesmo sentido, e, desde a impressão da cor, a palavra de acordo com a cor. Mas, se é assim, não é a palavra que exprime a realidade externa, mas a realidade externa é que torna a palavra reveladora.

E, de um lado, nem é possível dizer que aquela modalidade que fundamenta as coisas visíveis e audíveis, do mesmo jeito fundamente também a linguagem, de modo que seja possível, desde um mesmo solo subjacente, tanto ser os fundamentos do ser quanto as coisas reveladas do ser. Mais, diz, e se a linguagem se fundamenta em algo que difere dos demais fundamentos, os corpos visíveis serão muito mais distantes ainda da linguagem, pois o objeto visível será apreendido através de uns instrumentos, e a linguagem, através de outros, de modo que um não revelará a natureza do outro.

> Portanto, de acordo com as aporias de Górgias, vão-se, pelo que depende delas, os critérios de verdade: pois algo nem existe, nem é possível de ser conhecido, nem para outros sustentado, e naturalmente não pode haver nenhum critério.

Destarte a sofística completa a exploração do terreno parmenidiano, como já o fizera com relação a Heráclito. De um lado, a conclusão "**tudo é verdade**", arrancada do interdito anunciado no Poema: "jamais obrigarás os não-seres a ser, antes afasta teu pensamento desta via de investigação" (se não existe absolutamente o não-ser, não é possível pensá-lo, nem dizê-lo, logo tudo que se pensa e diz é verdade). De outro lado, a conclusão "**nada é verdade**", por ser tudo aparência e opinião, por serem o real, o pensamento e a linguagem solos subjacentes irredutíveis uns aos outros. É por isso que o grande desafio de Platão e Aristóteles é estabelecer um nexo entre linguagem e realidade que não seja aderência total, para que um terceiro termo possa se insinuar entre o nada mudo e o discurso pleno de ser, o falso, que contém certa positividade, pois é discurso e não silêncio, mas "erra o alvo". Na jaula do falso é que a metafísica clássica pretende aprisionar a sofística. Mas esse é outro capítulo. Agora está em causa não o espantalho da sofística forjado por Platão e Aristóteles, que certamente não é arbitrário, mas aquilo que os sofistas pensaram e disseram numa época em que aqueles dois sequer haviam entrado em cena.

Diga-se mais uma vez: a sofística era a genuína filosofia de sua época. A secularização que retira definitivamente o homem da clausura das **teocracias**, da comodidade da heteronomia, e o joga sobre si mesmo, no risco da autonomia, chega à explicitação filosófica pelas mãos, ou antes, pelas bocas, dos sofistas. Eles são as testemunhas da tomada de consciência da diferença irredutível entre *phýsis* e *nómos*, entre natureza e lei, entre o âmbito daquilo que brota espontaneamente por si e não pode não ser como é (e, portanto, diante do qual cabe apenas aceitação resignada) e o âmbito daquilo que é convencionado abertamente pelos homens e que pode ser de outro modo, se eles assim instituírem. Mas que coisas exatamente estão no interior de cada âmbito? Nesse último certamente as leis propriamente ditas, mas também os valores em geral, e as palavras – a multiplicidade de línguas está aí

Teocracias
Do Grego *theós*, deus + *krateía*< *kratós*, poder, força. s.f. – governo em que os chefes da nação pertencem à classe sacerdotal.

para prová-lo – e não apenas os significantes (como se as próprias coisas, conforme dirá mais tarde Aristóteles, fossem "as mesmas para todos"), mas também, aquilo que só vem à tona pelos recortes dos significantes, isto é, os significados, isto é, as próprias coisas. Ora, se o âmbito da natureza é o da matéria, do devir, da mistura, do cadinho de átomos agitados ao acaso, qual é, então, o estatuto ontológico das formas? Resposta: *nómos*, convenção. Aqui mais uma vez é preciso dizer que o empenho de Platão e Aristóteles em garantir um caráter *katà tèn phýsin* (segundo a natureza) para as formas (*eíde*) é reativo. Sobre isso, Aristóteles diz do sofista Antifonte (*Física*, 193a 9):

> A natureza, para alguns, e a essência dos entes por natureza, parece ser o primeiro subsistente em cada um, por si mesmo destituído de forma, como, por exemplo, a natureza da cama seria a madeira e a da estátua, o bronze. Como prova, diz Antifonte que se alguém enterrasse uma cama e a putrefação tivesse poder de fazer levantar um rebento, esse não viria a ser cama, mas madeira, existindo a primeira por acidente, por disposição segundo a lei e por arte, enquanto a segunda seria a essência, a qual permanece, e padece continuamente essas coisas.

Numa primeira visada, parece que Antifonte está minimizando o ser da cama, mero artifício acidental, em favor da madeira, essência necessária. Até porque quem conhece Antifonte sabe que ele também disse (*Oxyrhynchus Papyri* XI n. 1364 ed. Hunt):

> Justiça, com efeito, é não transgredir as prescrições da lei da cidade da qual se é cidadão. De fato, um homem utilizaria convenientemente a justiça para si mesmo, se, diante de testemunhas, exaltasse as leis, mas sozinho e sem testemunhas, exaltasse as prescrições da natureza. Pois as prescrições das leis são impostas de fora, as da natureza, necessárias. E as prescrições das leis são pactuadas e não geradas naturalmente, enquanto as da natureza são geradas naturalmente e não pactuadas. Transgredindo as prescrições das leis, com efeito, se encoberto frente aos que compactuam, aparta-se de vergonha e castigo, se não se encobre, porém, não. Se alguma das coisas que nascem com a natureza é violentada para além do possível, mesmo que isso ficasse encoberto a todos os homens, em nada o mal seria menor, e se todos vissem, em nada maior, pois não é prejudicado pela opinião, mas pela verdade.

Lei: grilhão da natureza. Enunciado de um anarquista? De um individualista que se esconde no privado para aí gozar despudoradamente do fluxo amoral do prazer? Pode até ser que a lei seja apenas um mal necessário para garantir a vida em rebanho, fresta ínfima sobre o mar infinito da natureza, mas é naquela frestinha que se vive, não neste mar. É num mundo de camas e estátuas que se vive, não debaixo da terra. Nesse ponto os sofistas separam-se dos pré-socráticos, com os quais caminhavam juntos até então. É que em física eles concordam, mas trata-se agora exatamente de fazer política, não física. Trata-se de laborar no domínio do artifício, trata-se de recortar aqui e não ali para obter essa e não aquela coisa: política como criação ontológica. Assim, a fresta domina até o mar: segundo Crítias, outro sofista, sendo a força a realidade última e dependendo a justiça do controle público, o sábio inventou o medo do olhar onisciente dos deuses, para que, mesmo no privado, os indivíduos se sentissem observados e preservassem o pudor diante dos valores legais. E quando Trasímaco, sem papas na língua, faz equivaler o justo por natureza ao útil do mais forte, ele também faz equivaler o útil do mais fraco ao justo por lei (deixando-lhe a possibilidade de, pela lei, compensar sua inferioridade).

A definição de justiça como a conveniência do mais forte não é em si um ato de força. Os tiranos, aliás, não costumam lançar mão dela para justificar sua tirania, ainda que em seu íntimo bem o saibam. Os tiranos preferem dizer que agem em nome do bem ou de qualquer outro valor transcendente. Nesse caso, a metafísica é que é o sofisma, e a frase do sofista, uma honesta expressão da verdade, como também a tese do homem-medida não é humanismo nem antropocentrismo, mas consciência da finitude e desmascaramento preventivo de qualquer posição meramente humana que pretenda se impôr como espelhamento fiel das coisas. Antropocêntrica é a frase de Platão, "deus é a medida de todas as coisas", pois é porque o homem age teleologicamente que, por transferência para todas as coisas, todas as coisas são experimentadas como efeito de uma providência, de uma causalidade teleológica.

Se, portanto, ninguém mais detém previamente o saber quanto ao que é e o que não é, se é nas assembléias que, pelo entrechoque de opiniões se há de chegar a um consenso, instância da unidade

(política) feita inteiramente de multiplicidade, então que se eduque os homens para as assembléias, que se os ensine muitas coisas, os conteúdos coligidos pela tradição cultural, mas sobretudo a falar por si, a defender o que lhes parece ser o caso. E é isso que os sofistas fazem. Por isso Hegel diz: **"os sofistas foram os mestres da Grécia"**.

2.2 Sócrates como sofista

Apesar de Platão e Xenofonte terem carregado nas tintas para pintar um Sócrates maximamente anti-sofístico (vide as citações desses dois autores na parte relativa aos pré-socráticos), o fato é que Sócrates viveu como um refutador, mestre de virtude, a entreter com seu discurso a juventude de elite de Atenas que participava dos assuntos políticos, e morreu como um corruptor da juventude e um adulterador da teologia vigente – vale dizer, Sócrates viveu e morreu como sofista. O que Cícero diz de Sócrates, que ele trouxe a filosofia dos céus a terra, o deslocamento do interesse por questões físicas para o interesse por questões relativas à virtude (cívica), se aplica antes aos sofistas.

No diálogo platônico *Sofista*, escrito exatamente para definir essa personagem tão grega e distingui-la das não menos gregas figuras do filósofo e do político, o mais célebre discípulo de Sócrates insiste em imagens que revelam o sofista como uma presa difícil de ser agarrada, por ser polimorfo, cambiante, escorregadio, como se insistisse em se refugiar no múltiplo, recusando a unidade da definição. Pois bem. Que dizer de Sócrates, professor, direta ou indiretamente, de praticamente todos aqueles que viriam a ser os fundadores das escolas pós-socráticas, defensoras das teses mais díspares entre si, cada qual reivindicando para si a boa compreensão das lições do mestre?

Em primeiro lugar, Sócrates foi professor de Antístenes, fundador da escola cínica, da qual deriva diretamente a escola estóica (Zenão de Cício, seu fundador, encantado com a figura de Sócrates através da leitura dos *Memoráveis* de Xenofonte, passou a seguir Crates de Tebas, que foi discípulo de Diógenes de Sinope, que, por sua vez, fora discípulo de Antístenes). Também foi seu discípulo

Aristipo de Cirene, fundador da escola cirenaica, cujo hedonismo característico foi depois apropriado por Epicuro, fundador da escola que provém de seu nome. Além desses, cujo destaque é evidente pela projeção do estoicismo e do epicurismo na época helenística, cabe mencionar: Euclides de Mégara, fundador da escola megárica, Fédon de Élis, fundador da escola elíaca e mestre de Menêdemos, fundador da escola eretriana. Destes, os discípulos diretos de Sócrates foram chamados, na modernidade, de socráticos menores, título que não esconde o juízo favorável a Platão e Aristóteles, que, implicitamente foram considerados os "socráticos maiores". Em resumo, e deixando de lado a lista dos admiradores entusiasmados de Sócrates que não fundaram escolas, como Ésquines, Xenofonte, Críton, Gláucon, Símias e Cebes, derivam de Sócrates as seguintes escolas: cínica, cirenaica, megárica, elíaca, eretriana, estóica, epicurista, acadêmica e peripatética. Ademais, a tradição cética (o ceticismo, obviamente, não se constitui em escola), fundada por Pirro, que tomou lições do megárico Stílpon, também deve ser remontada a Sócrates.

É de se imaginar, nesse caso em que fisionomias tão díspares são vistas no semblante do mesmo homem, que esse homem, de alguma maneira, dê, por si mesmo, a ver essa disparidade. E, no entanto, Sócrates não se apresentava como um "reservatório" de múltiplas doutrinas, donde cada um retirava, a sua vez, a que mais lhe aprouvesse. Ao contrário, dizia não trazer nada em seu interior, sequer uma doutrinazinha. Dizia freqüentemente que a única coisa que sabia era que nada sabia. Mas talvez exatamente nessa negatividade esteja toda fecundidade da filosofia, a ponto de Sócrates, para além de todos os sábios e físicos, ser considerado, enfim, o primeiro filósofo. No diálogo platônico *Apologia* ou *Defesa de Sócrates*, ao tentar explicar a origem do ódio que os poetas, políticos e artífices, representados por Meleto, Ânito e Lícon, que redundou no seu processo, o próprio Sócrates explica esse paradoxo, que o que menos sabe, desde que o saiba, seja o mais sábio (tradução: Jaime de Bruna):

> Por favor, atenienses, não vos amotineis, mesmo que eu pareça vos dizer uma enormidade; a alegação que vou apresentar nem é minha; citarei o autor, que considerais idôneo. Para testemunhar a minha ciência, se é

uma ciência, e qual é ela, vos trarei o deus de Delfos. Conhecestes Querofonte, decerto. Era meu amigo de infância e também amigo do partido do povo e seu companheiro naquele exílio de que voltou conosco. Sabeis o temperamento de Querofonte, quão tenaz nos seus empreendimentos. Ora, certa vez, indo a Delfos, arriscou esta consulta ao oráculo – repito, senhores, não vos amotineis –, ele perguntou se havia alguém mais sábio que eu; respondeu a Pítia que não havia ninguém mais sábio. Para testemunhar isso, tendes aí o irmão dele, porque ele já morreu.

Examinais por que vos conto esse fato; é para explicar a procedência da calúnia. Quando soube daquele oráculo, pus-me a refletir assim: "Que quererá dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá, então, ele significar declarando-me o mais sábio? Naturalmente, não está mentindo, porque isso lhe é impossível". Por longo tempo fiquei nessa incerteza sobre o sentido; por fim, muito contra meu gosto, decidi-me por uma investigação, que passo a expor. Fui ter com um dos que passam por sábios, porquanto, se havia lugar, era ali que, para rebater o oráculo, mostraria ao deus: "Eis aqui um mais sábio que eu, quando tu disseste que eu o era!" Submeti a exame essa pessoa – é escusado dizer o seu nome; era um dos políticos. Eis, atenienses, a impressão que me ficou do exame e da conversa que tive com ele; achei que ele passava por sábio aos olhos de muita gente, principalmente aos seus próprios, mas não o era. Meti-me, então, a explicar-lhe que supunha ser sábio, mas não o era. A conseqüência foi tornar-me odiado dele e de muitos dos circunstantes.

Ao retirar-me, ia concluindo de mim para comigo: "Mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber. Parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei". Daí fui ter com outro, um dos que passam por ainda mais sábios, e tive a mesmíssima impressão; também ali me tornei odiado dele e de muitos outros.

Depois disso, não parei, embora sentisse, com mágoa e apreensões, que me ia tornando odiado; não obstante, parecia-me imperioso dar a máxima importância ao serviço do deus. Cumpria-me, portanto, para averiguar o sentido do oráculo, ir ter com todos que passavam por senhores de algum saber. Pelo cão, atenienses! Já que vos devo a verdade, juro que se deu comigo mais ou menos isto: investigando de acordo com o

deus, achei que aos mais reputados pouco faltava para serem os mais desprovidos, enquanto os outros, tidos como inferiores, eram os que mais visos tinham de ser homens de senso. Devo narrar-vos os meus vaivéns nessa faina de averiguar o oráculo.

Depois dos políticos, fui ter com os poetas, tanto os autores de tragédias como os de ditirambos e outros, na esperança de aí me apanhar em flagrante inferioridade cultural. Levando em mãos as obras em que pareciam ter posto o máximo de sua capacidade, interrogava-os minuciosamente sobre o que diziam, para ir, ao mesmo tempo, aprendendo deles alguma coisa. Pois bem, senhores, coro de vos dizer a verdade, mas é preciso. A bem dizer, quase todos os circunstantes poderiam falar melhor que eles próprios sobre as obras que eles compuseram. Assim, logo acabei compreendendo que tampouco os poetas compunham suas obras por sabedoria, mas por dom natural, em estado de inspiração, como os adivinhos e profetas. Estes também dizem muitas belezas, sem nada saber do que dizem; o mesmo, apurei, se dá com os poetas; ao mesmo tempo, notei que, por causa da poesia, eles supõem ser os mais sábios dos homens em outros campos, em que não o são. Saí, pois, acreditando superá-los na mesma particularidade que aos políticos.

Por fim, fui ter com os artífices; tinha consciência de não saber, a bem dizer, nada, e certeza de neles descobrir muitos belos conhecimentos. Nisso não me enganava; eles tinham conhecimentos que me faltavam; eram, assim, mais sábios que eu. Contudo, atenienses, achei que os bons artesãos têm os mesmos defeitos dos poetas; por praticar bem sua arte, cada qual imaginava ser sapientíssimo nos demais assuntos, os mais difíceis, e esse engano toldava-lhes aquela sabedoria. De sorte que perguntei a mim mesmo, em nome do oráculo, se preferia ser como sou, sem a sabedoria deles nem sua ignorância, ou possuir, como eles, uma e outra; e respondi, a mim mesmo e ao oráculo, que me convinha mais ser como sou.

Dessa investigação é que procedem, atenienses, de um lado, tantas inimizades, tão acirradas e maléficas, que deram nascimento a tantas calúnias, e, de outro lado, essa reputação de sábio. É que, toda vez, os circunstantes supõem que eu seja um sábio na matéria em que confundo a outrem. O provável, senhores, é que, na realidade, o sábio seja deus e queira dizer, no seu oráculo, que pouco valor ou nenhum tem a sabedoria humana; evidentemente se terá servido deste nome de Sócrates para me dar como exemplo, como se dissesse: “O mais sábio dentre vós, homens, é quem, como Sócrates, compreendeu que sua sabedoria é

> verdadeiramente desprovida do mínimo valor". Por isso não parei essa investigação até hoje, vagueando e interrogando, de acordo com o deus, a quem, seja cidadão, seja forasteiro, eu tiver na conta de sábio, e, quando julgar que não o é, coopero com o deus, provando-lhe que não é sábio. Essa ocupação não me permitiu lazeres para qualquer atividade digna de menção nos negócios públicos nem nos particulares; vivo numa pobreza extrema, por estar ao serviço do deus.

Esse trabalho no "campo do negativo" talvez seja o ponto que melhor caracterize positivamente a lida socrática. Para alguns, como Kierkegaard (que via o substancial em Sócrates na ironia, e a ironia como conceito eminentemente negativo), a negatividade era tal que fixar uma imagem de Sócrates seria como "pintar um duende com o barrete que o torna invisível". E provavelmente era essa competência para desfazer as verdades prontas, e conseqüentemente abrandar toda a arrogância dos que pretendem ter a verdade, que cativava tantos discípulos. Exatamente o fato de cada um ter tomado um rumo diferente é a prova de que a lição do mestre fora devidamente aprendida. Autonomia é o seu nome. A remoção de toda heteronomia, sua condição. Heteronomia significa: superstição, preconceito, modismo, adesismo, irreflexão. A parte do professor é a remoção, porque a outra, obviamente, por definição, é do discípulo (se alguém pudesse ensinar autonomia a outrem, isso não seria autonomia). O melhor resumo da prática socrática, curiosamente, aparece no supramencionado diálogo *Sofista*, pela boca do Estrangeiro de Eléia, não como descrição de Sócrates, mas do sofista em geral, o que corrobora a presente perspectiva que assimila as duas figuras (Coleção Os pensadores. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Nova Cultural):

> Propõem (os sofistas), ao seu interlocutor, questões às quais acreditando responder algo valioso ele não responde nada de valor; depois, verificando facilmente a vaidade de opiniões tão errantes, eles as aproximam em sua crítica, confrontando umas com as outras, e por meio desse confronto demonstram que a propósito do mesmo objeto, sob os mesmos pontos de vista, e nas mesmas relações, elas são mutuamente contraditórias. Ao percebê-lo, os interlocutores experimentam um descontentamento para consigo mesmos, e disposições mais conciliatórias para com outrem. Por esse tratamento, tudo o que neles havia de opiniões orgulhosas e frágeis lhes é arrebatado, ablação em que o ouvinte

> encontra o maior encanto, e o paciente, o proveito mais duradouro. Há, na realidade, um princípio, meu jovem amigo, que inspira aqueles que praticam esse método purgativo; o mesmo que diz ao médico do corpo que da alimentação que se lhe dá não poderia o corpo tirar qualquer proveito enquanto os obstáculos internos não fossem removidos. A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação e que por essa refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza e a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além.

Interessante é a relação entre fato lógico, a contradição, e um fato moral, a vergonha. Na *República*, há um diálogo entre Sócrates e Trasímaco, emblemático na tentativa de distinção da figura do filósofo e do sofista, no qual o primeiro conduz o segundo à vergonha da contradição. Mas no começo está a irritação do sofista diante desse "colocar nada" de Sócrates, já que, àquela altura do diálogo, de todas as definições de justiça propostas por outrem, Sócrates só fizera desbancá-las. Nesse caso, o reconhecimento de ignorância de Sócrates é flagrado por Trasímaco como a velha ironia socrática. Realmente, ***eironeía*** em grego significa "ignorância simulada", o que parece assinalar que não só no campo do negativo se move o irônico, mas também que é sábio, o que, por sua vez, é só decorrência do sentido do oráculo, afinal, saber que não sabe é saber (República. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian):

> Ora, muitas vezes, mesmo enquanto conversávamos, Trasímaco tentara assenhorear-se da argumentação, mas logo os circunstantes o haviam impedido, pois queriam ouvi-la até o fim. Assim que paramos e eu disse aquelas palavras, não mais ficou sossegado, mas, formando salto, lançou-se sobre nós como uma fera, para nos dilacerar.
>
> Tanto eu quanto Polemarco ficamos tomados de pânico. E ele, voltando-se para todos, exclamou: – Que estais para aí a palrar há tanto tempo, ó Sócrates? Por que vos mostrais tão simplórios, cedendo alternadamente o lugar um ao outro? Se na verdade queres saber o que é a justiça, não te limites a interrogar nem procures a celebridade a refutar quem te responde, reconhecendo que é mais fácil perguntar do que dar a réplica. Mas responde tu mesmo e diz o que entendes por justiça. E vê lá, não me

> digas que é o dever (**tò deón**), ou a utilidade (**tò ophélimon**), ou a vantagem (**tò lysiteloûn**), ou o proveito (**tò kerdaléon**) ou a conveniência (**tò symphéron**). Mas o que disseres, diz-mo clara e concisamente, pois, se te exprimires por meio de frivolidades desta ordem, não as aceitarei.
>
> Ao ouvir isto, fiquei estarrecido; volvi os olhos na sua direção, atemorizado, e parece-me que, se eu não tivesse olhado para ele antes de ter ele olhado para mim, teria ficado sem voz. Mas neste caso, quando começou a irritar-se com a nossa discussão, fui eu o primeiro a olhá-lo, de maneira que fui capaz de lhe responder. Disse, pois, a tremer: – Ó Trasímaco, não te zangues conosco. Se cometemos qualquer erro ao examinar os argumentos, tanto ele como eu, fica sabendo claramente que o nosso erro foi involuntário. Pois não julgues que, se estivéssemos a procurar ouro, cederíamos voluntariamente o lugar um ao outro na pesquisa, arruinando a descoberta. Ora, quando procuramos a justiça, coisa muito mais preciosa que todo o ouro, seríamos tão insensatos que cedêssemos um ao outro, em vez de nos esforçarmos por a pôr a claro? Acredita-me, meu amigo. Mas parece-me que não temos forças para tanto. Por conseguinte, é muito mais natural que vós, os que sois capazes, tenhais compaixão de nós, em vez de irritação.
>
> Ao ouvir estas palavras, desatou num riso sardônico e exclamou: – Ó Hércules! Cá está a célebre e costumeira ironia de Sócrates! Eu bem o sabia, e tinha prevenido os que aqui estão de que havias de te esquivar a responder, que te fingirias ignorante, e que farias tudo quanto há para não responder, se alguém te interrogasse.

A reclamação de Trasímaco parece prefigurar já a oposição, que Platão irá desenvolver, entre o método socrático de perguntas e respostas curtas, o método do diálogo, da dialética, e o método dos sofistas e oradores de um longo discurso monológico, a retórica. Trasímaco fala. E de fato seu discurso é altamente convincente. Mas após definir a justiça como "a conveniência do mais forte" (*tò toû kreîtonos symphéron*), Sócrates o faz responder às suas perguntas. Até que, após copioso caminho argumentativo, e valendo-se de uma analogia com as artes (*téchnai*), que como a justiça são conhecimento (não deixa isso de ser uma tese positiva tipicamente socrática: "a justiça é virtude e sabedoria, e a injustiça maldade e ignorância"), e nas quais ocorre de o artífice cuidar da conveniência de seu objeto, e da sua (como o médico, da do doente), Sócrates força Trasímaco a reconhecer que a justiça não era menos a

conveniência do mais fraco. Ou melhor, Trasímaco não reconhece, mas sente vergonha mesmo assim. Sócrates teve êxito mais uma vez (República. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian):

> Trasímaco, então, concordou com tudo isso, não com a facilidade com que agora estou a contá-lo, mas arrastadamente e a custo, suando espantosamente, tanto mais que era no verão. Foi então que vi uma coisa que nunca antes vira: Trasímaco a corar.

Bem outro é o sentimento despertado em Ménon no diálogo platônico homônimo, que trata da virtude (*areté*), mas não menos estranho, não menos oriundo do negativo socrático. Diz Ménon após a enxurrada de objeções levantadas por Sócrates (Ménon. Tradução: Maura Iglésias 79e7-80d4, São Paulo: Loyola):

> Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia dizer que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia, e levares também outros a cair em aporia. E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia. E, se também é permitida uma pequena troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspecto como pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado. Pois tanto ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quanto tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder. E, no entanto, sim, miríades de vezes, sobre a virtude pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia. Mas agora, nem sequer o que ela é, absolutamente, sei dizer. Realmente, parece-me teres tomado uma boa resolução, não embarcando em alguma viagem marítima, e não te ausentando daqui. Pois se, como estrangeiro, fizesses coisas desse tipo em outra cidade, **rapidamente** serias levado ao tribunal como feiticeiro.

A feiúra de Sócrates também foi jocosamente retratada no Banquete, pela voz do embriagado Alcibíades, que desta vez o compara, "flautista" que é de discursos, a uma estátua do sátiro Mársias (215a-216e, tradução: José Cavalcante de Souza):

> Louvar Sócrates, senhores, é assim que eu tentarei, através de imagens. Ele pensará talvez que é para carregar no ridículo, mas será a imagem em vista da verdade, não do ridículo. Afirmo eu então que ele é muito

semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pifre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior estatuetas dos deuses. Por outro lado, digo também que ele se assemelha ao sátiro Mársias. Que na verdade, em teu aspecto pelo menos és semelhante a esses dois seres, ó Sócrates, nem mesmo tu sem dúvida poderias contestar; que porém também no mais tu te assemelhas, é o que depois disso tens de ouvir. És insolente! Não? Pois se não admitires, apresentarei testemunhas. Mas não és flautista? Sim! E muito mais maravilhoso que o sátiro. Este, pelo menos, era através de instrumentos que, com o poder de sua boca, encantava os homens como ainda agora o que toca as suas melodias – pois as que Olimpo tocava são de Mársias, digo eu, por este ensinadas – as dele então, quer as toque um bom flautista quer uma flautista ordinária, são as únicas que nos fazem possessos e revelam os que sentem falta dos deuses e das iniciações, porque são divinas. Tu porém deles diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo. Nós pelo menos, quando algum outro ouvimos mesmo que seja um perfeito orador, a falar de outros assuntos, absolutamente por assim dizer ninguém se interessa; quando porém é a ti que alguém ouve, ou palavras tuas referidas por outro, ainda que seja inteiramente vulgar o que está falando, mulher, homem ou adolescente, ficamos aturdidos e somos empolgados. Eu pelo menos, senhores, se não fosse de todo parecer que estou embriagado, eu vos contaria, sob juramento, o que é que eu sofri sob o efeito dos discursos desse homem, e sofro ainda agora. Quando com efeito os escuto, muito mais do que aos coribantes em seus transportes, bate-me o coração, e lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos, enquanto que outros muitíssimos eu vejo que experimentam o mesmo sentimento; ao ouvir Péricles, porém, e outros bons oradores, eu achava que falavam bem sem dúvida, mas nada de semelhante eu sentia, nem minha alma ficava perturbada nem se irritava, como se se encontasse em condição servil; mas com este Mársias aqui, muitas foram as vezes em que de tal modo me sentia que me parecia não ser possível viver em condições como as minhas. E isso, ó Sócrates, não irás dizer que não é verdade. Ainda agora tenho certeza de que, se eu quisesse prestar ouvidos, não resistiria, mas experimentaria os mesmos sentimentos. Pois me força ele a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido, mas trato dos negócios de Atenas. A custo então, como se me afastasse das sereias, eu cerro os ouvidos e me retiro em fuga, a fim de não ficar sentado lá e aos seus pés envelhecer. E senti diante deste homem, somente diante dele, o que ninguém imaginaria

> haver em mim, o envergonhar-me de quem quer que seja; ora, eu, é diante deste homem somente que me envergonho. Com efeito, tenho certeza de que não posso contestar-lhe que não se deve fazer o que ele manda, mas quando me retiro sou vencido pelo apreço em que me tem o público. Safo-me então de sua presença e fujo, e quando o vejo, envergonho-me pelo que admiti. E muitas vezes sem dúvida com prazer o veria não existir entre os homens; mas se por outro lado tal coisa ocorresse, bem sei que muito maior seria a minha dor, de modo que não sei o que fazer com esse homem.
>
> De seus flauteios então, tais foram as reações que eu muitos outros tivemos desse sátiro; mas ouvi-me como ele é semelhante àqueles a quem o comparei, que poder maravilhoso ele tem. Pois ficai sabendo que ninguém o conhece; mas eu o revelarei, já que comecei. Estais vendo, com efeito, como Sócrates amorosamente se comporta com os belos jovens, está sempre ao redor deles, fica aturdido e como também ignora tudo e nada sabe. Que esta sua atitude não é conforme à dos silenos? E muito mesmo. Pois é aquela em que por fora ele se reveste, como o sileno esculpido; mas lá dentro, uma vez aberto, de quanta sabedoria imaginais, companheiros de bebida, estar ele cheio? Sabei que nem a quem é belo ele tem a mínima consideração, antes despreza tanto quanto ninguém poderia imaginar, nem tampouco a quem é rico, nem a quem tenha qualquer outro título de honra, dos que são enaltecidos pelo grande número; todos esses bens ele julga que nada valem, e que nós nada somos – é o que vos digo – e é ironizando e brincando com os homens que ele passa toda a vida.

Esse relato permite introduzir duas noções que justificam o nome de Só-crates, "aquele que salvaguarda (*sózo*) o poder (*krátos*)". Quais sejam: *en-kráteia*, contenção, domínio-de-si, e *kartería*, firmeza, robustez. No mesmo Banquete, o mesmo Alcibíades diz: "Quanto se lhe mandar (a Sócrates), tanto ele beberá, sem que por isso jamais se embriague". E também: "durante a expedição militar a Potidéia, não só a mim superava nas fadigas, mas a todos os outros". E também: "durante o inverno, ele saía com um manto do mesmo tipo que antes costumava trazer, e descalço sobre o gelo marchava mais à vontade que os outros calçados". Isso é o que de mais evidentemente socrático sobreviverá nos cínicos e nos estóicos, mas também em Platão, claro, em Xenofonte, até nos hedonistas cirenaicos, para os quais, afinal, "o sábio, mesmo nas festas báquicas, não se corromperá". O domínio-de-si é a condição para a

autonomia, pois é ele que garante a *autárcheia*, a auto-suficiência, o depender o mínimo, na medida da condição humana, de qualquer outra coisa que não de si mesmo.

Mas, à parte do que os outros diziam de Sócrates, o que dizia Sócrates dele mesmo? Nem arraia-elétrica, nem Mársias, mas parteiro de almas. Com isso, mesmo não trazendo nenhuma sabedoria consigo, ele conseguia arrancar do seu interlocutor a sabedoria que o próprio eventualmente encerrasse em si. O depoimento do Sócrates platônico do *Teeteto*, ao explicar em que consiste a arte de partejar, *maieutiké* em grego, maiêutica, alude também a outra imagem recorrente da consciência moral introduzida por Sócrates, a de seu *daímon* (148e-151d. Tradução: Carlos Alberto Nunes):

> S(ÓCRATES): – São dores de parto, meu caro Teeteto. Não estás vazio; algo em tua alma deseja vir à luz
>
> T(EETETO): – Isso não sei, Sócrates; só disse o que sinto.
>
> S: – E nunca ouviste falar, meu gracejador, que eu sou filho de uma parteira famosa e imponente, Fanerete?
>
> T: – Sim, já ouvi.
>
> S: – Então, já te contaram também que eu exerço essa mesma arte?
>
> T: – Isso nunca.
>
> S: – Pois fica sabendo que é verdade; porém não me traias; ninguém sabe que eu conheço semelhante arte, e por não o saberem, em suas referências a minha pessoa não aludem a esse ponto; dizem apenas que eu sou o homem mais esquisito do mundo e que lanço confusão no espírito dos outros. A esse respeito já ouviste dizerem alguma coisa?
>
> T: – Ouvi.
>
> S: – Queres que te aponte a razão disso?
>
> T: – Por que não?
>
> S: – Basta refletires no que se passa com as parteiras, para apanhares facilmente o que desejo assinalar. Como muito bem sabes, não servem para exercer o ofício de parteira as mulheres que ainda concebem e dão à luz, mas apenas as que se tornaram incapazes de procriar.

T: – Perfeitamente.

S: – Dizem que a causadora disso é Ártemis: por nunca haver dado à luz, recebeu a missão de presidir aos partos. Às estéreis de todo ela não concede a faculdade de partejar, por ser fraca em demasia a natureza humana para adquirir uma arte de que não tenha experiência. Às que já passaram de idade foi que ela concedeu esse dom, para honrar nelas sua imagem.

T: – Compreende-se.

S: – E não é também compreensível, e até mesmo necessário, que as parteiras conheçam melhor do que as outras quando uma mulher está grávida?

T: – Perfeitamente.

S: – Sim, por meio de drogas e encantamentos, elas conseguem aumentar as dores ou acalmá-las, como queiram, levar a bom termo partos difíceis ou expulsar o produto da concepção quando ainda não se acha muito desenvolvido.

T: –Isso mesmo.

S: – E não observastes, outrossim, que são casamenteiras muito hábeis, por conhecerem a fundo qual é a mulher mais indicada para este ou aquele varão, por que possam ter filhos perfeitos?

T: – Disso nunca ouvi falar.

S: – Pois fica sabendo que elas se envaidecem mais desse conhecimento do que de saber cortar o cordão. Basta refletires. És de parecer que compete à mesma arte cultivar e colher os frutos e também conhecer que planta ou semente irá melhor neste ou naquele terreno? Ou será diferente?

T: – Não; é a mesma.

S: – E para a mulher, amigo, és de opinião que uma arte ensinará isso, e outra a colher os frutos?

T: – É pouco provável.

S: – Não; o certo seria dizer: nada provável. Mas por causa do comércio desonesto e sem arte de acasalar varão com mulher, denominado lenocínio, abstêm-se da atividade de casamenteiras as parteiras sensatas, de

medo de no exercício de sua arte incorrerem na suspeita de exercerem aquelas práticas. Nada obstante, só às verdadeiras parteiras é que compete promover as uniões acertadas.

T: – Parece.

S: – Eis aí a função das parteiras; muito inferior à minha. Em verdade, não acontece às mulheres parirem algumas vezes falsos filhos e outras vezes verdadeiros, de difícil distinção. Se fosse o caso, o mais importante e belo trabalho das parteiras consistiria em decidir entre o verdadeiro e o falso, não te parece?

T: – Sem dúvida.

S: – A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo, não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz. Porém, os que tratam comigo, suposto que alguns no começo pareçam de todo ignorantes, com a continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos. O que é fora de dúvida é que nunca aprenderam nada comigo; neles mesmos é que descobrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu a divindade como parteira. E a prova é o seguinte: Muitos desconhecedores desse fato e que tudo atribuem a si próprios, ou por me desprezarem ou por injunções de terceiros, afastam-se de mim cedo demais. O resultado é alguns expelirem antes do tempo, em virtude das más companhias, os germes por mim semeados, e estragarem outros, por falta de alimentação adequada, os que eu ajudara a pôr no mundo, por darem mais importância aos produtos falsos e enganosos do que aos verdadeiros, com o que acabam por parecerem ignorantes aos seus próprios olhos e aos de estranhos. Foi o que aconteceu com Aristides, filho de Lisímaco,

> e a outros mais. Quando voltam a implorar instantaneamente minha companhia, com demonstrações de arrependimento, nalguns casos meu demônio familiar me proíbe reatar relações; noutros o permite, voltando estes, então, a progredir como antes. Neste ponto, os que convivem comigo se parecem com as parturientes: sofrem dores lancinantes e andam dia e noite desorientados, num trabalho muito mais penoso do que o delas. Essas dores é que minha arte sabe despertar ou acalmar. É o que se dá com todos. Todavia, Teeteto, os que não me parecem fecundos, quando eu chego à conclusão de que não necessitam de mim, com a maior boa-vontade assumo o papel de casamenteiro e, graças a deus, sempre os tenho aproximado de quem lhes possa ser de mais utilidade. Muitos desses já encaminhei para Pródico, e outros mais para varões sábios e inspirados. Se te expus tudo isso, meu caro Teeteto, com tantas minúcias, foi por suspeitar que algo em tua alma está no ponto de vir à luz, como tu mesmo desconfias. Entrega-te, pois, a mim, como a filho de uma parteira que também é parteiro, e quando eu te formular alguma questão, procura responder a ela do melhor modo possível. E se no exame de alguma coisa que disseres, depois de eu verificar que não se trata de um produto legítimo, mas de algum fantasma sem consistência, que logo arrancarei e jogarei fora, não te aborreças como o fazem as mulheres com seu primeiro filho. Alguns, meu caro, a tal extremo se zangaram comigo, que chegaram a morder-me por os haver livrado de um que outro pensamento extravagante. Não compreendiam que eu só fazia aquilo por bondade. Estão longe de admitir que de jeito nenhum os deuses podem querer mal aos homens e que eu, do meu lado, nada faço por malquerença, pois não me é permitido em absoluto pactuar com a mentira nem ocultar a verdade.

A consciência moral, conforme foi acima insinuado, é a grande questão para Sócrates, em torno da qual ele elabora sua filosofia e concretiza seu legado histórico milenar sem ter escrito palavra. Mas é importante entender devidamente este ponto. Não se trata de um feito histórico restrito ao “campo da ética”. Trata-se de um feito metafísico. O homem arcaico não era ainda um “si” distinto da trama em que estava enredado. Em Homero, as almas dos homens estão todas voltadas “para fora”, para o mundo da natureza e da história, e mesmo os pensamentos íntimos são “objetivos” como os fatos, pois pensam a mesma história que vivem. Mas esse “si”, o *autó* dos gregos, é a palavra-chave de Sócrates. Presente em autonomia, em aut-arquia, mas, sobretudo, no preceito do oráculo de

Delfos de que Sócrates faz principal preceito seu: **"conhece-te a ti mesmo"** (*gnôthi s'autón*). Claro. Como alguém poderia pretender conhecer qualquer coisa, se antes não conhece a si mesmo? Que tremenda ingenuidade seria tal conhecimento?

Note-se, entretanto, que Sócrates não capta essa subjetividade que se apresenta como livre-arbítrio; a imagem do *daímon* e associação de Sócrates ao delírio divino dos inspirados mostram que isso ainda é dom. Não obstante, é claro que a constante reclamação por que os indivíduos prestem contas de suas palavras e obras, introduz uma velada primazia da razão discursiva sobre a grandeza, às vezes irracional, do feito épico ou do feito trágico. Desembaraçar um sujeito da ação e responsabilizá-lo por ela, eis a operação que mata a tragédia por moralização, por petição de causa final, mas que, em troca, faz nascer a metafísica, que não é senão tratar as coisas como sujeitos, subjacentes, substratos, e elevar a identidade do *autó* e o interdito à contradição à condição de princípios supremos. Segundo relato coligido por Diógenes Laércio, Platão queimou suas tragédias quando conheceu Sócrates (e com ele se encantou), dizendo: **"Avança, Hefesto, Platão precisa de ti".**

Leitura comentada

As nuvens

Aristófanes

Como Sócrates nada escreveu, as principais fontes para o conhecimento de seu pensamento são as legadas por três de seus contemporâneos: Aristófanes, Xenofonte e Platão. Aristófanes é o mais célebre dos comediógrafos gregos. Em *As Nuvens*, faz comédia de Sócrates, pintando-o como a encarnação do filósofo naturalista e sofista, imagem bem diferente daquelas legadas pelas duas outras fontes. O testemunho de Aristófanes, entretanto, é importantíssimo, pois ele era não só contemporâneo, mas coetâneo de Sócrates, e, diferentemente de Xenofonte e Platão, que eram discípulos mais novos, testemunhou a trajetória de Sócrates desde cedo.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução: Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

O movimento sofista

G.B. Kerferd

Excelente estudo sobre a sofística do século quinto numa linguagem clara e agradável.

KERFERD, G.B. *O movimento sofista.* Tradução: Margarida Oliva. São Paulo: Loyola.

Defesa de Sócrates

Platão

Como Sócrates nada escreveu, as principais fontes para o conhecimento de seu pensamento são as legadas por três de seus contemporâneos: Aristófanes, Xenofonte e Platão. No diálogo *Eutífron*, Platão já havia apresentado a cena em que Sócrates recebe a notícia de que está sendo processado. Nesse diálogo *Defesa de Sócrates* (até mesmo num discurso de tribunal Sócrates arranja um jeito de dialogar), Sócrates fala de si aos que haveriam de condená-lo posteriormente à morte por corrupção da juventude e por inventar outros deuses em desrespeito aos da tradição. O diálogo *Críton* apresenta Sócrates na prisão, instado pelo discípulo que dá nome ao diálogo a fugir, convencendo-o de que não deveria fazê-lo. Já o *Fédon* mostra Sócrates no último dia de vida, em conversa com seus discípulos a respeito precisamente da imortalidade da alma. Na verdade, todos os diálogos que Platão escreveu na juventude, não por acaso chamados "diálogos socráticos", são uma boa fonte para o estudo da filosofia de Sócrates. Na maturidade, Platão continuou usando Sócrates como seu principal personagem, mas pondo em sua boca teses de sua metafísica posterior, apesar de, na velhice, Sócrates começar a ceder o papel de protagonista, até desaparecer nas *Leis*. Esse fato, aliado a que Platão nunca se apresenta em primeira pessoa nos diálogos, torna compreensível a tendência da tradição de interpretar Sócrates à luz de Platão.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates.* Tradução: Jaime Bruna. São Paulo: Abril, 1972. (Coleção Os Pensadores).

Os sofistas

G. Romeyer-Dherbey

Uma excelente introdução à vida e à obra dos sofistas. Sua linguagem introdutória não é, porém, insípida.

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Tradução: João Amado. Lisboa: Edições 70.

História da guerra do Peloponeso

Tucídides

É nesse livro que está aquela famosa passagem (livro II, capítulos 35 a 46), conhecida como a "oração fúnebre de Péricles", em que o elogio aos atenienses mortos em combate torna-se o mais importante (e belo) testemunho do espírito do século quinto, através de cuja compreensão, compreende-se também que nele tenham vivido os sofistas, a última geração de pré-socráticos, a tragédia, a comédia e a democracia.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1982.

Ditos e feitos memoráveis de Sócrates

Xenofonte

Como Sócrates nada escreveu, as principais fontes para o conhecimento de seu pensamento são as legadas por três de seus contemporâneos: Aristófanes, Xenofonte e Platão. Esse texto, apelidado de *Memoráveis*, apresenta vários diálogos entre um Sócrates absolutamente pio e bom educador (contra a acusação que o condenou) e diversos outros interlocutores.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução: Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Abril, 1972. (Coleção Os Pensadores).

Reflita sobre

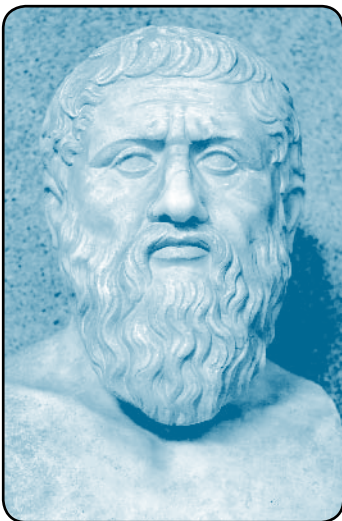
- Em que sentido os sofistas permanecem pré-socráticos.
- Em que consiste a principal ruptura operada pelos sofistas com relação à *physiología* dos pré-socráticos.
- Por que Sócrates pode ser visto como um sofista e como o anti-sofista por excelência.

▪ Capítulo 3 ▪

A metafísica clássica

Neste momento, você conhecerá dois filósofos antigos, que, na esteira de Sócrates, no mínimo, tiveram a melhor fortuna na posteridade medieval e moderna: Platão e Aristóteles. A razão dessa primazia, novamente, deve ser interna, devido ao caráter da própria filosofia, e não acessória: realismo fundado numa ordem teleológica, regulado pelo bom senso e expresso logicamente, antídoto de todo relativismo, ceticismo e mobilismo. Apreciará o pensamento de Platão como a síntese de suas principais influências: Sócrates, Heráclito, os pitagóricos e os eleatas, que culminou em certa metafísica da forma. Além de ter contato com o pensamento de Aristóteles como o discípulo de Platão que, em aberta oposição ao mestre, reformulou a metafísica da forma.

3 A metafísica clássica

3.1 Platão

Platão (428/27 - 347 a.C)

A filosofia de Platão está assentada sobre uma base quádrupla. Cada um dos alicerces é devido a um filósofo pré-platônico. Platão herda de Sócrates a busca dos universais morais; de Heráclito, a concepção do mundo sensível; de Pitágoras, o culto à matemática, de cujo ser específico tira a convicção na imortalidade da alma e na teoria da reminiscência, além da própria distinção entre sensível e puramente inteligível (como são os entes matemáticos), que está na base de sua teoria das idéias; de Parmênides, a consciência da necessidade de uma instância una e imóvel, e dos eleatas em geral, a própria dialética. Explicar como que essas quatro influências se articulam é uma boa introdução ao pensamento de Platão.

A partir das duas primeiras influências, de Sócrates e de Heráclito, Aristóteles explica na *Metafísica* por que Platão chegou àquela doutrina que é conhecida como o cerne de sua filosofia, a chamada **teoria das idéias**, a tese de que o ser verdadeiro consiste em formas inteligíveis, que existem separadas de seus homônimos sensíveis, os quais, por sua vez, só são o que são, e em determinado grau, por participarem daquelas formas, e em certa medida. Como, de Sócrates e Heráclito, se chega a essa doutrina?

O Platão heraclitiano aparece difuso pela obra, mas de modo explícito, no *Teeteto* e no *Crátilo*, este em homenagem ao professor de Platão e aluno de Heráclito, personagem estranha, lacônica e refratária ao diálogo, de quem Aristóteles também fala no livro gama da *Metafísica*, como crítico da afirmação heraclitiana de que não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, por achar que sequer uma vez se pode. Nesses diálogos, as teses fundamentais – "**nada nunca é, sempre vem a ser**", "**tudo flui**" – aparecem articuladas com a questão do conhecimento e com a da origem dos nomes, respectivamente. O que importa, porém, é que Platão teria herdado de Heráclito, via Crátilo, a concepção de que o mundo sensível está em perpétuo fluxo: os agentes e pacientes se revezam ao infinito, cores e visões, odores e olfações, a rigor todas pessoais e intransferíveis; nada, nesse terreno, resta uno em si que pudesse ser tema de um discurso universal e necessário.

O Platão socrático é quase onipresente nos diálogos, o que não se reduz ao fato exterior e evidente da quase onipresença aí do Sócrates platônico (somente no último diálogo da vida de Platão Sócrates não aparece, embora em outros diálogos da velhice já tivesse cedido a outrem o papel de protagonista). Ora, na busca por conhecer-se a si mesmo, por tornar-se autônomo e autárquico, o homem precisa constantemente se colocar a questão, o que é isto que eu estou prestes a pressupor como evidente, por receber do alheio como uma verdade pronta? Qual o significado das palavras que estou prestes a empregar? Se digo que virtude é conhecimento, como não me sentir obrigado a dizer o que é a virtude em si mesma, o que é o conhecimento em si mesmo?

É possível que em Sócrates o significado desse "**em si**" esteja na recusa de um certo arbítrio, oriundo do relativismo sofístico, no tratamento das virtudes e dos valores em geral. Mas Platão viu aí uma modalidade ontológica privilegiada. Os universais morais não apenas devem ser entes independentes, como até os mais entes dentre os entes. E é claro que, de acordo com aquela concepção do sensível herdada de Heráclito, esses entes, que são os universais morais, que são em si e existem necessariamente, não podem estar no plano sensível, têm de estar para além do sensível. Por isso Aristóteles diz (*Metafísica*, I, 6, 987a 29 - 987b 10):

Papiro Oxyrhynchus, com trecho da República, de Platão

> Depois das filosofias interpretadas, adveio a teoria de Platão, a qual segue em muitos pontos a dos pitagóricos, mas que tem também especificidades, à margem da filosofia dos itálicos. Nascido e habituado desde novo, primeiro com Crátilo, e também com as opiniões de Heráclito, de que todas as coisas sensíveis fluem sempre, delas não havendo ciência, estas coisas, e desse modo, Platão sustentou também mais tarde. Por outro lado, Sócrates dedicava-se a questões éticas, e não a questões acerca da natureza total, e buscou aí o universal, e foi o primeiro que aplicou o pensamento às definições. Platão estava convencido da lição socrática, mas por aquela primeira razão, supôs que o universal estava em outras coisas que não as sensíveis. É impossível que a definição comum seja alguma das coisas sensíveis, pois estas se transformam sempre. Ele chamou, então, tais entes de idéias, que seriam à parte das coisas sensíveis. E todas as coisas seriam ditas segundo as idéias. Pois a pluralidade de coisas que recebem o mesmo nome de uma idéia existe por participação nas idéias.

De fato, em vários momentos de sua obra, Platão insiste no mesmo dogma, enunciado à guisa de princípio que não precisa ser demonstrado. Por exemplo, na *República*, a separação entre **sensível** (visível) e **inteligível** é obtida por derivação de outra separação, aquela entre, simplesmente, **plural** e **singular**, entre as muitas coisas belas e o belo mesmo (*autó*). As muitas coisas belas, por serem muitas, são diferentes, mas a linguagem as designa todas com o mesmo nome, "belo". Qual é o fundamento desse fato? É necessário "ver" pela inteligência uma fisionomia comum por baixo das diferenças, um perfil, um aspecto, que é exatamente o que quer dizer idéia em grego. E a idéia é a essência das outras coisas (*República*. 1983, VI, 507b.):

> [...] há muitas coisas belas e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem. [...]
>
> E existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma idéia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência. [...]
>
> E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as idéias são inteligíveis, mas não visíveis.

Há, ademais, uma razão bem determinada para só existir uma única idéia para cada classe de coisas. Em relação, por exemplo, às várias camas que os marceneiros fazem (*República,* 1983, 597b-c.):

> Deus, ou porque não quis, ou porque era necessário que ele não fabricasse mais do que uma cama natural, confeccionou assim aquela única cama, a cama real. Mas duas camas desse tipo, ou mais, é coisa que deus não criou nem criará. É que, se fizesse apenas duas, apareceria outra, cuja idéia aquelas duas realizariam, e essa seria a cama real, não as outras duas.

Outra questão é que a multiplicidade homônima receba seu nome por ser efetivamente aquilo que o nome designa, e que receba esse ser da idéia por participação (*méthexis*). O modo de ser dessa participação sempre foi mais um problema do que uma certeza para Platão. Em todo caso, renunciar a ela significaria deixar a cisão aberta pela separação (*chorismós*) sem solução de reatamento. A formulação mais simples da intuição da participação é essa do ***Parmênides***, em que no lugar de ***idéa*** está ***eîdos***, forma, mas que em Platão pode ser considerado um sinônimo de idéia (tradução: Carlos Alberto Nunes, Belém: UFPA):

> Por um lado, as formas em si, como modelos, jazem na natureza, por outro lado, as outras coisas se parecem com elas e lhes são semelhantes, e a participação como tal das outras coisas nas formas não consiste senão em se parecerem aquelas com estas.

A doutrina platônica das idéias se explica também pela forte influência que o pitagorismo exerceu sobre Platão. O estudo da matemática com interesse filosófico, que foi o que os pitagóricos fizeram, mostrou a Platão que existe um conhecimento que não depende da experiência sensível e da experiência histórica, mas que é ***a priori***, opera por descoberta, não por invenção, seu objeto é atemporal e é alcançado só pela inteligência. Qualquer alma que se concentrar em si e perseverar no raciocínio pode chegar à descoberta das verdades matemáticas. E quando descobri-las, constatará que elas sempre estiveram aí, para quem quisesse ver, apenas que ainda não se tinha visto. É como se as almas já trouxessem consigo as verdades matemáticas, faltando apenas assumi-las explicitamente, despertá-las do esquecimento, relembrá-las. Pois essa associação entre conhecimento e lembrança Platão vai expandir para toda sua

metafísica. A chamada **"teoria da reminiscência"**, a teoria do conhecimento de Platão, segundo a qual "aprendizado não é senão rememoração" (*máthesis anámnesís estin*), é resultado da extensão do modo de conhecimento das idéias matemáticas para o conhecimento de todas as idéias, inclusive, ou sobretudo, para aquelas idéias que correspondem aos universais morais buscados por Sócrates. Paulatinamente um complexo construto dogmático vai se formando: a alma antes de entrar no corpo conheceu a idéia de bem, ao entrar, se esqueceu disso, e, agora, diante dos homônimos sensíveis do bem, isto é, as coisas que, sem ser o próprio bem, são ditas "boas", tem a chance de se lembrar da idéia de bem. Para tanto, a alma deve ao menos poder subsistir separada do corpo. E assim a reminiscência leva à imortalidade da alma, e, como o pitagorismo chega ao orfismo, Platão torna-se mais um **órfico-pitagórico**.

O diálogo *Fédon* é só um momento evidente dessa articulação, fundamental ao platonismo, entre teoria das idéias, imortalidade da alma e reminiscência. Símias e Cebes, principais interlocutores de Sócrates no diálogo, são pitagóricos. Trata-se da última conversa entre Sócrates, que haveria de beber a cicuta em algumas horas, e alguns de seus amigos. O tema, a calhar, veio a ser a imortalidade (ou não) da alma, pois os amigos queriam saber o que esperar, depois que Sócrates tivesse ido. De chofre o dogma órfico é apresentado. A **morte**, definida como separação do corpo e da alma, é, por isso mesmo, captada como **purificação** (*kátharsis*).

O filósofo, que sempre desejou essa separação – a filosofia é definida como uma *thanátou meléte*, "empenho de morte" –, não pode não desejar a morte. Suicidar-se, entretanto, é interditado pela divindade. Cada qual deve aceitar seu quinhão e laborar no sentido de se purificar. Ao longo das gerações, após transmigrar para vários corpos (posto está também o dogma da metempsicose), a alma pode alcançar um grau de purificação tal que fica liberta do ciclo das reencarnações.

É claro que os amigos logo chamam Sócrates desse breve êxtase dogmático-religioso de volta para o país da filosofia e exige que ele demonstre a tese da imortalidade da alma com argumentos convincentes. Os argumentos que se seguem não são, a bem dizer, demons-

trações em sentido rigoroso, são antes circulares, isto é, "demonstram" aquilo que pressupuseram desde o início. Mas, com eles, patenteiam-se os liames entre as várias partes-sistema. Veja-se o nexo entre **teoria das idéias** e **teoria da reminiscência** na tentativa de demonstração da imortalidade da alma (Coleção Os Pensadores.Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Abril. 73c-76e.):

> (...) Aprender não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida de que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil que a alma seja imortal. (...) Sobre o ponto que segue estamos também de acordo: que o saber, se se vem a produzir em certas circunstâncias, é uma rememoração? Que circunstâncias sejam essas, vou dizer-te: se vemos ou ouvimos alguma coisa, ou se experimentamos não importa que outra espécie de sensação, não é somente a coisa em questão que conhecemos, mas temos também a imagem de uma outra coisa, que não é objeto do mesmo saber, mas de outro. (...) Aí houve uma recordação, e uma recordação daquilo mesmo de que tivemos a imagem. (...) Afirmamos sem dúvida que há um igual em si; não me refiro à igualdade entre um pedaço de pau e outro pedaço de pau, entre uma pedra e outra pedra, nem a nada enfim do mesmo gênero; mas a alguma coisa que, comparada a tudo isso, disso, porém, se distingue: – o igual em si mesmo. (...) E onde obtemos o conhecimento que dele temos? Acaso não foram esses pedaços de pau, essas pedras, ou outras coisas semelhantes, cuja igualdade, percebida por nós, nos fez pensar nesse igual que entretanto é distinto delas? Ou dirás que ao teu parecer ele não se distingue delas? (...) Não acontece que pedaços de pau ou pedras, sem se modificarem, se apresentarem a nós ora como iguais, ora como desiguais?(...) Mas o igual em si acaso te pareceu em alguma ocasião desigual, isto é, a igualdade uma desigualdade? (...) Logo, a igualdade dessas coisas não é o mesmo que o igual em si. (...) E, entretanto, não é certo que foram essas mesmas igualdades que, embora sendo distintas do igual em si, te levaram a conceber e adquirir o conhecimento do igual em si, quer ele se lhes assemelhe, quer seja dessemelhante delas? (...) Desde que, vendo uma coisa, a visão desta faz com que penses numa outra, desde então, quer haja semelhança ou dessemelhança, necessariamente o que se produz é uma recordação. (...) Passam-se as coisas para nós da mesma forma como as igualdades dos pedaços de pau e como as de que falávamos há pouco? Essas coisas nos parecem iguais assim como o que é igual em si? Falta-

lhes ou não lhes falta algo para poderem convir ao igual em si? (...) Estamos, pois, de acordo quando ao ver algum objeto, dizemos: "este objeto que estou vendo agora tem tendência para assemelhar-se a um outro ser, mas, por ter defeitos, não consegue ser tal como o ser em questão, e lhe é, pelo contrário, inferior". (...) É necessário que tenhamos anteriormente conhecido o Igual, mesmo antes do tempo em que pela primeira vez a visão das coisas iguais nos deu o pensamento de que elas aspiram a ser tal qual o Igual em si, embora lhe sejam inferiores. (...) Uma tal reflexão e a possibilidade mesma de fazê-la provêm unicamente do ato de ver, de tocar, ou de qualquer outra sensação. (...) São as nossas sensações que devem dar-nos tanto o pensamento de que todas as coisas iguais aspiram à realidade própria do Igual, como de que elas são deficientes relativamente a este. (...) Assim, antes de começar a ver, a ouvir, a sentir de qualquer modo que seja, é preciso que tenhamos adquirido o conhecimento do Igual em si, para que nos seja possível comparar com essa realidade as coisas iguais que as sensações nos mostram, percebendo que há em todas elas o desejo de serem tal qual é essa realidade, e que no entanto lhe são inferiores. (...) Logo que nascemos começamos a ver, ouvir, a fazer uso de todos os nossos sentidos, (...) foi portanto, segundo parece, antes de nascer que necessariamente o adquirimos. (...) Conhecíamos tanto antes como logo depois de nascer, não apenas o Igual, como o Maior e o Menor, e também tudo que é da mesma espécie, pois o que de fato interessa agora à nossa deliberação não é apenas o Igual, mas também o Belo em si mesmo, o Bom em si, o Justo, o Piedoso, e (...) tudo mais que é a Realidade em si. (...) Poder-se-ia supor que perdemos, ao nascer, essa aquisição anterior ao nosso nascimento, mas que mais tarde, fazendo uso dos sentidos a propósito das coisas em questão, reaveríamos o conhecimento que num tempo passado tínhamos adquirido sobre elas. Logo, o que chamamos de "instruir-se" não consistiria em reaver um conhecimento que nos pertencia? E não teríamos razão de dar a isso o nome de "recordar-se"? (...) Se existe, como incessantemente temos repetido, um Belo, um Bom, e tudo mais que tem a mesma espécie de realidade; se é a essa realidade que relacionamos tudo o que nos provém dos sentidos, porque descobrimos que ela já existia, e que era nossa; se, enfim, à realidade em questão comparamos esses fenômenos – então, em virtude da mesma necessidade que fundamenta a existência de tudo isso, podemos concluir que nossa alma existia antes do nascimento. (...) Não há acaso uma igual necessidade de existência, tanto para esse mundo ideal, como também para nossas almas, mesmo antes de termos nascido, e a não-existência do primeiro termo não implica a não-existência do segundo?

Fazendo o caminho de volta: se a "prova" da imortalidade da alma está na reminiscência, a prova de que o aprendizado é uma reminiscência é, por exemplo, o que ocorre no diálogo *Ménon*: um escravo, que nunca estudara geometria, descobre um teorema dessa ciência, apenas respondendo às perguntas de Sócrates. Após tal descoberta, Sócrates conclui diante Mênon (85b-d. Tradução: Maura Iglésias, São Paulo: Loyola):

> SO. Que te parece, Mênon? Há uma opinião que não seja dele que esse menino deu como resposta?
>
> MEN. Não, mas sim dele.
>
> SO. E no entanto, ele não sabia, como dizíamos um pouco antes.
>
> MEN. Dizes a verdade.
>
> SO. Mas estavam nele essas opiniões; ou não?
>
> MEN. Sim, estavam.
>
> SO. Logo, naquele que não sabe, sobre as coisas que porventura não saiba, existem opiniões verdadeiras – sobre estas coisas que não sabe?
>
> MEN. Parece que sim.
>
> SO. E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões acabaram de erguer-se nele. E se alguém lhe puser as mesmas questões freqüentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém.

Mas a importância da matemática para a filosofia platônica não se limita a isso (como se isso fosse pouca coisa!). Ela não só fornece a matriz de uma entidade (inteligível, necessária, imóvel) que será a da própria idéia, mas também garante a existência de uma instância que escapa ao relativismo e perspectivismo dos sofistas, logo, a existência de um fator de distinção e hierarquização dos saberes e dos discursos. No *Teeteto*, a posição de Protágoras, apresentada de modo convincente por Sócrates, só não chega a convencer de vez os participantes do diálogo (e o próprio leitor) pela interpolação no percurso de um exemplozinho (154c. Tradução: Carlos Alberto Nunes):

> Aqui temos seis ossinhos de jogar; se ao seu lado pusermos mais quatro, diremos que esses seis são mais de quatro, por ultrapassá-los de metade; mas se pusermos doze, então serão menos, a saber, a metade, justamente. Não se pode empregar outra linguagem.

No livro X da *República*, a pretexto de oposição ao perspectivismo em pintura, Sócrates acaba por opor-se ao perspectivismo em ontologia, graças de novo à matemática (*República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.):

> E os mesmos objetos parecem tortos ou direitos, para quem os observa na água ou fora dela, côncavos ou convexos, devido a uma ilusão de ótica proveniente das cores, e é evidente que aqui há toda espécie de confusão na nossa alma. Aplicando-se a essa enfermidade da nossa natureza é que a pintura com sombreados não deixa por tentar espécie alguma de magia, e bem assim a prestidigitação e todas as outras habilidades desse gênero. (...) Mas não inventaram a medição, o cálculo, a pesagem, como auxiliares preciosos contra esses inconvenientes, de tal modo que não prevalece em nós a aparência de maior ou menor, mais numeroso ou mais pesado, mas o que se calculou, mediu ou pesou?

Ademais, ver-se-ia o pitagorismo de Platão em muitos outros pontos. Por exemplo, ainda na *República*, ele se manifesta nas artes e ciências prescritas à formação do rei-filósofo, no fato de a razão do declínio das formas de governo ser um número que liga as gerações dos homens, distinto do número perfeito que regula as gerações dos deuses. Mas em nenhum outro diálogo, como no *Timeu*, cujas primeiras palavras são: "Um, dois, três (...)", o pitagorismo é tão evidente. Releia-se a esse propósito a passagem desse diálogo supracitada, na parte relativa à distinção do pensamento pré-socrático e do socrático, e veja-se como Platão pretendeu garantir unidade e ao mesmo tempo multiplicidade (e isso é harmonia: unidade na multiplicidade) para o mundo físico: o fogo está para o ar na mesma razão em que o ar está para a água, e água está para a terra.

O Platão eleata já começa a explicitar-se exatamente naqueles dois diálogos dedicados a Heráclito supramencionados, o *Teeteto* e o *Crátilo*, e em que o mobilismo chega à sua formulação exaustiva, pela percepção da necessidade de uma instância que fosse, como o ser parmenídico, una e imóvel. No *Teeteto*, Sócrates se esquiva de

passar em revista a doutrina eleata, como vinha fazendo com a de Heráclito e as de outros filósofos, aparentemente por uma sincera reverência, como se foram os eleatas os únicos sensatos em meio a uma turba de mobilistas (180c7-d1).

> Quanto a Melisso e os outros, que dizem que o todo é um, já me envergonho que os examinemos de modo vulgar, mas menos ainda me envergonho do que diante de Parmênides, quando este diz que o ser é um. Parmênides, aliás, me parece, conforme o dito de Homero, ser "venerável" e ao mesmo tempo "terrível". Pois estive com o homem, eu bem novo, ele bem velho, e me pareceu ter certa profundidade e ser absolutamente nobre. Temo, com efeito, que nem sequer compreendamos as coisas por ele ditas. O que ele pensou e disse muitíssimo ficar-nos-ia para trás.

Esse encontro entre Sócrates e Parmênides, e a conversa havida entre eles, real ou ficção de Platão, é o assunto do diálogo *Parmênides*. Nesse diálogo, o dogma da existência de idéias inteligíveis separadas dos sensíveis, mas a eles religadas por participação, o principal dogma da fase da maturidade de Platão, começa a ser posto em xeque, abrindo caminho para a reformulação característica da fase da velhice. E é na velhice que o eleatismo aparece no centro do projeto platônico, como fator de redimensionamento de sua ontologia a partir de um redimensionamento de sua dialética. Isso acontece no *Parmênides* e também no *Sofista*. Nesse último, o estrangeiro de Eléia, protagonista do diálogo, desbanca uns tais "amigos das formas", que outros não são senão caricaturas de platônicos dogmáticos. É Platão criticando o próprio platonismo ou pelo menos sua versão simplificada, que deveria se tornar comum com a progressiva divulgação das posições defendidas pela Academia, como a existência em si e impassível da idéia, e seu caráter imóvel (248e-249a):

> Por Zeus! Deixar-nos-emos, assim, tão facilmente, convencer de que o movimento, a vida, a alma, o pensamento não têm, realmente, lugar no seio do ser absoluto; que ele nem vive nem pensa e que, solene e sagrado, desprovido de inteligência, permanece estático sem poder movimentar-se?

No *Parmênides*, a personagem do velho eleata encurrala o então jovem Sócrates, que Platão fizera àquela altura de porta-voz de sua doutrina da separação e da participação. Haveria, pergunta Parmênides, além das déias "matemático-metafísicas", como um e múltiplo, maior, menor e igual, e das idéias morais, como belo, bom e justo,

idéias paras as coisas naturais, como homem e água? Haveria idéias para coisas insignificantes como lama, sujeira, cabelo? E, se a idéia de homem está presente em todos os homens, não resulta disso que ela se torna tão múltipla e separada de si quanto múltiplos são seus homônimos sensíveis? E, se for uma parte da idéia que está em cada homônimo sensível, de modo a que o todo forme somente um, não aconteceria de uma coisa grande tornar-se grande pela participação na parte da grandeza, que é pequena, por ser menor que a própria grandeza? E de algo se tornar pequeno pela participação numa parte da pequenez, o que faria da própria pequenez grande?

E, se tudo que admite ser chamado pelo mesmo nome participa de uma mesma idéia, também a idéia, por ser chamada pelo mesmo nome deveria participar com as outras coisas de outra idéia acima de todas, a qual também seria chamada pelo mesmo nome, o que levaria o processo ao infinito. E, se a idéia é só uma noção mental, um *nóema*, que se forma na alma e em nenhum outro lugar, então, ou os conteúdos desses *noémata* estão nas coisas, o que traz de volta às coisas todas as aporias, ou, no caso de esses conteúdos não estarem nas coisas, o pensamento resta vazio, pensamento de nada. Em última instância, o problema é o de juntar duas coisas que foram exatamente separadas na origem. Aí é que está. O eventual nexo entre elas depende de que, na origem, compartilhem de um âmbito comum, sob pena de restarem para sempre isoladas sem chance de nexo, mas tal compartilha equivaleria a dizer que elas não estão separadas na origem.

O Platão velho passa então a se preocupar com o nexo entre as próprias idéias, com a participação horizontal, em detrimento da participação vertical entre idéia e seu participante sensível. As ligações entre as idéias são a própria articulação do pensamento e da linguagem. Conhecê-la é, em todo caso, conhecer aquilo que das coisas se deixa apropriar pela razão. A participação vertical, por sua vez, ganhou na velhice uma última formulação, através do recurso a um mito, que é a fala de Timeu no diálogo homônimo sobre a gênese do mundo, citada anteriormente no capítulo sobre os pré-socráticos. Nesse caso a ligação entre o inteligível e o sensível é análoga à que há entre o modelo e uma obra de arte, e, para tanto, é necessária a intermediação de um artista.

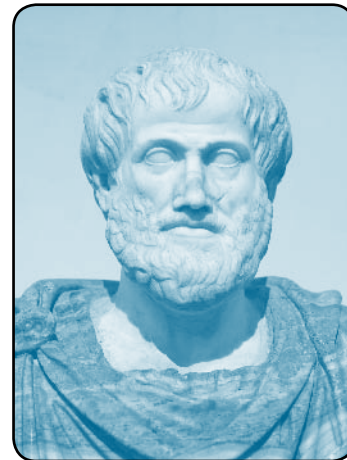
3.2 Aristóteles

Estátua de Aristóteles

Aristóteles é o mais genial discípulo de Platão. Num dado momento de sua vida filosófica, abandona a Academia para fundar uma escola própria, o Liceu. Esse fato sugere, por si, duas coisas muito simples. Por um lado, por provir do universo de problemas do platonismo, a filosofia aristotélica nunca deixa de ser, em certo sentido, platônica. Por outro lado, por provir de uma ruptura com as respectivas soluções, a filosofia aristotélica permanece sempre, em seu espírito fundamental, antiplatônica. De fato, Aristóteles é filósofo-historiador. Passa em revista todos os filósofos anteriores a ele e discute abertamente suas teses. Seu grande "adversário" é, em última instância, o mesmo de Platão, o fenomenismo dos pré-socráticos e o relativismo dos sofistas. A crítica que Aristóteles faz aos pitagóricos e a Platão é uma crítica à parte e de outro teor. Da intenção mais antiplatônica – mas aparentemente legítima, por recusar a Platão o que ele não pode demonstrar –, que consiste em querer discursar cientificamente sobre as coisas concretas desse mundo sensível, e não sobre certas essências inteligíveis que dele estariam fora, provém sua mais aguda aporia, que, aliás, resume o espírito das aporias apresentadas no livro beta da *Metafísica*: se o que importa é falar cientificamente das coisas desse mundo, mas essas são particulares e contingentes, e se, por outro lado, só há ciência do universal, não do particular contingente, como fazer o que importa? Que Aristóteles prefira encarar essa aporia a render-se à saída platônica é expresso em muitas ocasiões. A doutrina das idéias como inflação ontológica que só aumenta, não resolve, o problema inicial (*Metafísica*, I, 9 990a 34- 990b 4, 1970):

> Os que põem as idéias como causas, buscando primeiro apreender as causas dos entes daqui, aduziram depois outros, iguais em número a esses, como se alguém, querendo contar, achasse não ser capaz de contar menos entes, e contasse, depois de fazê-los mais.

A doutrina das idéias como resultado de analogias arbitrárias (991a 20-22):

> E dizer que estas (as idéias) são modelos e as outras coisas participam delas é falar no vazio e dizer metáforas poéticas.

É claro que a saída para aquele problema só pode ser admitir que os entes particulares e contingentes de alguma maneira contenham em si alguns índices universais, passíveis de serem conhecidos e de se tornarem o assunto de uma ciência. Esse é o ponto de partida do aristotelismo: o real não se realiza de qualquer maneira, mas de uma maneira determinada, isso significa que há uma ordem natural, apesar de os seres dotados de sensação e inteligência, conforme as variações de estado de seus corpos e suas almas, apreenderem-na de modo variado. Os universais têm existência efetiva, mas não existem como indivíduos separados.

Aristóteles começa a iluminar todas as equivocidades que levaram os filósofos anteriores ao erro. Platão confundiu o adjetivo, por exemplo, "homem" (isto é, humano), com o substantivo, como se a idéia de homem existisse como um indivíduo separado. Os indivíduos separados, isso que antes de mais nada existe, são compostos de matéria e forma. São corruptíveis (os sublunares) precisamente porque são compostos, morrem quando se decompõem. A **matéria** é um subjacente (*hypokeímenon*) passivo. A **forma** é o que determina cada coisa como isso ou como aquilo. Os entes estão todos em devir, mas não em caráter absoluto sempre, e sim quanto a um aspecto determinado a cada vez. Assim, um ente que aumente ou diminua está em movimento quantitativo, mas continua sendo a mesma entidade. Um homem ou um bicho que se torne belo ou feio, uma panela que se torne quente ou fria, eis coisas que devem quanto ao aspecto qualitativo, mas que durante o processo permanecem sendo as mesmas coisas: homem, bicho, panela.

Há também a morte, quando o ente deixa de ser o que é por si mesmo. Aí não se trata de uma mudança de adjetivo que pode sofrer todo substantivo, mas de supressão do próprio substantivo. Substantivo e adjetivo, entretanto, são só os termos da linguagem para dizer a coisa, a coisa mesma é dita uma "**substância**" (*ousía*), modificável por seus acidentes (*symbebekóta*). É preciso fazer essa diferença entre **ser por si** e **ser por acidente**, para não se perturbar inutilmente, como se uma alteração de atributo, por ser passagem do ser para o não-ser, implicasse uma geração e corrupção; como se o fato de não ser um determinado atributo implicasse a existência de um não-ser em sentido absoluto.

Aristóteles começa, então, a operar distinções de toda a ordem. Com a preposição *katá* mais acusativo, ele expressa o aspecto em questão em cada afirmação. *kath'autó*, por si mesmo, e *katà symbebekós*, por acidente, mas também *katà tèn phýsin*, por natureza ou segundo a natureza, *katà tòn lógon*, segundo o conceito, *katà tèn hýlen*, segundo a matéria, *katà tò eîdos*, segundo a espécie.

Segundo a espécie, por exemplo, Sócrates e Cálias são uma coisa só, a saber, homem, mas segundo a matéria são diferentes, pois o corpo de cada indivíduo existe separadamente. Também com um simples dativo instrumental, ele marca uma diferença de modo-de-ser que levará a afirmações distintas. Uma distinção desse tipo, fundamental para o sistema aristotélico, é a entre *dynámei* e *energeíai*, **"em potência"** e **"em ato"**. Assim, em **potência** é possível dizer que uma coisa é e não é ao mesmo tempo, como uma semente ou um arbusto é e não é uma árvore, mas em **ato** não, ou há uma árvore ou não há, ou a árvore é assim ou não é. É um erro aplicar o raciocínio que vale para a matéria e para potência à forma e ao ato.

A **potência** e a **matéria**, no limite da potencialidade e materialidade, expressam a absoluta indeterminação, pois daí pode sair qualquer coisa indistintamente, mas Aristóteles se empenha em mostrar que as coisas provêm de suas matérias próximas, e nelas se corrompem, e só em sentido derivado, pelo fato, por exemplo, de o bronze ser água, é que elas vêm de suas matérias distantes e da matéria-prima, por cuja ótica, sem dúvida, todas as coisas vêm de todas as coisas, mas somente por ela, e o que é verdadeiro para ela não o é para outras óticas. Pela ótica da matéria próxima, cada coisa provém de seu material específico apropriado, e não de qualquer material, e assim mais uma vez a ordem natural está confirmada, e a possibilidade de expressá-la numa ciência.

Outro procedimento tipicamente aristotélico é simplesmente enumerar os vários modos segundo os quais uma mesma palavra ou expressão é dita. Assim, mais uma vez ele desmonta os **paralogismos** montados sobre o uso equívoco de uma palavra (a mesma palavra usada com significados distintos, mas como se quisesse dizer a mesma coisa). Começando pelo ente (*tò ón*), o que diz respeito a todas as formas flexionadas e infinitas do verbo ser (*estín*, "é", "existe", "está", "fica"; *eînai*, "ser", "existir", "estar", "ficar" etc.), é importante que se

Paralogismos
Diz-se do falso raciocínio. Fonte: <http://www.priberam.pt/dlpo/definir_resultados.aspx>

reconheça, ele é dito de quatro modos. Segue o texto de *Metafísica*, delta 7, com aquilo que foi acima dito "por acidente" dito agora "por coincidência", para marcar as ocorrências do verbo *symbaíno* como "incidir sobre"; com a especificação dos tipos de predicado que um sujeito pode receber, além do próprio tipo do sujeito, as chamadas categorias, em número de dez; com o acréscimo de um outro modo ainda não mencionado, o ser como verdadeiro e o não-ser como falso, além da distinção já referida entre ser em potência e ser em ato (nessa passagem *entelecheíai*, não *enrgeíai*).

> 1. Diz-se ente ou do que é por coincidência ou do que é por si próprio. Por coincidência, quando dizemos, por exemplo, ser o justo músico, ou o homem, músico, ou o músico, homem, de modo semelhante a como disséssemos o músico construir porque coincidiu de o construtor ser músico ou o músico, construtor (pois algo ser algo, isto significa que este incide sobre aquele). Do mesmo modo também sobre as coisas ditas: pois quando dizemos "o homem é músico" e "o músico é homem" ou "o branco é músico" ou "este é branco", o fazemos ou bem porque ambos incidem sobre o mesmo, ou bem porque um incide sobre o que é; além disso dizemos "o músico é homem" porque "músico" incide sobre este (deste modo diz-se que o não-branco é, pois existe aquele sobre o qual incide o branco [o qual não é o próprio branco]).
>
> – Com efeito, as coisas ditas serem por coincidência são ditas desta maneira ou porque duas coisas articuladas pelo "é" subsistem no mesmo ente, ou porque o "é" articula diretamente algo àquele ente no qual subsiste, ou porque o "é" é dito do ente mesmo, no qual subsistem todas as coisas que são predicadas por ele.
>
> 2. "Ser por si" é dito de quantas coisas as figuras da predicação (schémata tês kategorías) significam: pois de quantos modos estas são ditas, de tantos modos significam o ser. Com efeito, visto que dos predicados uns significam o que é a coisa; outros, qual; outros, quanta; outros em relação a que; outros significam agir ou sofrer; outros, onde; outros, quando, para cada um destes o ser significa o mesmo: pois nenhuma diferença há entre dizer "um homem está convalescendo (ou é convalescente)" e "um homem convalesce", nem entre "um homem está caminhando ou cortando (ou é caminhante ou cortante)" e "um homem caminha ou corta" e do mesmo modo sobre as outras coisas.
>
> 3. E ainda o "ser" e o "é" significam "ser ou é verdadeiro", enquanto o "não ser" significa "não ser verdadeiro, mas falso", do mesmo modo na afirmação

> e na negação, como, por exemplo, dizemos que Sócrates é músico, porque isto é verdadeiro, ou que Sócrates é não-branco, porque também isto é verdadeiro. Dizemos, porém, que a diagonal não é comensurável, porque é falso [dizer que a diagonal o seja].
>
> 4. O "ser" e o "ente (sendo)" significam ainda o ser e o ente disto que foi dito antes, ditos agora ou em potência ou em ato. Dizemos, pois, ser vidente tanto o vidente em potência quanto o em ato; e o conhecer do mesmo modo: diz respeito ao que pode lançar mão do conhecimento bem como ao que efetivamente lança; e dizemos que descansa tanto o que já está descansando quanto o que pode descansar. E do mesmo modo no tocante às essências, pois dizemos estar Hermes na pedra, ser uma linha a sua metade, ser trigo o trigo ainda não maduro. Quando, porém, algo é dito ser pelo fato de poder sê-lo e quando não, isto deve ser definido alhures.

Desse modo, Aristóteles, ao iluminar o máximo de diferença, em todo caso sempre limitada e determinável diferença, recupera o efeito da univocidade, pois para cada modo de dizer uma palavra corresponde um único subjacente visado. Certamente, Aristóteles quer mais do que atar cada sentido à perspectiva que o produz, quer estabelecer a subsistência de uma realidade que regule e hierarquize as perspectivas, conforme mais ou menos adequadas. A garantia última é o fato de que mesmo o louco, mesmo o que dorme e sonha, experimenta a cada vez um fenômeno determinado, e, se diz algo, "significa algo uno e determinado" (*semaínei ti hèn horisménon*).

A experiência instantânea da alma perceptiva e inteligente é não-contraditória. Certamente o projeto aristotélico intenta mais que essa garantia. Seu "realismo" expressa exatamente a compreensão de uma realidade, dir-se-ia hoje, "objetiva" (na verdade, para Aristóteles, e os antigos de modo geral, essa realidade é dita "subjetiva", isto é, relativa ao *subjectum*, ao *hypokeímenon*, "substancial", "subjacente". No "estar sob" de todas essas expressões é que reside o ser por si da realidade. Com isso, a perspectiva do sensato tem primazia sobre a do louco, e a do vigilante sobre a do que sonha, embora o mínimo que os adversários dessa compreensão devam aceitar de bom ou mau grado seja que até a afirmação em contrário precisa se render ao princípio de não-contradição, o que é o

primeiro passo na construção de uma *epistéme*, de um discurso que mostra que as coisas são assim e não de qualquer modo. Um dos enunciados do princípio de não-contradição é o seguinte (*Metafísica* III, 3):

> É impossível que o mesmo subsista e não subsista quanto ao mesmo, ao mesmo tempo e segundo o mesmo. (...) Este é o mais firme de todos os princípios.

A afirmação daquela "realidade subjacente", por sua vez, aparece no capítulo 5 do mesmo livro, quando exatamente da tentativa de refutar os que confundem pensamento e sensação, sensação e imaginação (*phantasía*), e por isso identificam ente (*ón*) e aparente (*phainómenon*), e assim fazem o ser depender das relações que estão sempre cambiando, como se ele deixasse de ser, se não houvesse mais seres capazes de sensação. Num linguajar moderno, dir-se-ia tratar-se da afirmação da coisa em si, aquém do fenômeno:

> Se só existisse o sensível, de fato, nada existiria, se não existissem os seres animados, pois não existiria sensação. É igualmente verdadeiro que não existiriam nem os sensíveis nem os produtos das sensações (pois o produto da sensação é afecção do que sente). Mas é impossível que não existam os sujeitos (**hypokeímena**) que produzem a sensação, só porque não existe sensação. Pois a sensação certamente não é sensação de si mesma, mas há outra coisa além da sensação, que lhe é necessariamente anterior (**próteron**), pois o que move é por natureza anterior ao movido, embora um não se diga sem o outro.

Outrossim, a convicção numa realidade comum a todos, a despeito da variação infinita das perspectivas particulares, aparece nas primeiras linhas do tratado sobre a interpretação, o *Perì Hermeneías*, o *De Interpretatione*, quando Aristóteles distingue o aspecto convencional dos nomes, pelo qual há muitas línguas com seus múltiplos balbucios, da sua contraparte natural, a noção que alma tem e que o nome visa a representar, e a realidade mesma que a noção da alma representa, pelo que é possível a tradução de uma língua para a outra. Nessa passagem, Aristóteles afirma tanto a universalidade da alma e suas afecções, o que tem conseqüências gnosiológicas favoráveis ao projeto de uma *epistéme*, quanto da realidade do mundo comum, o que tem conseqüências ontológicas do mesmo caráter:

> Os sons da voz **(tà en tê phonê)** são símbolos **(sýmbola)** das afecções da alma **(pathémata en tê psychê)**, e as marcas escritas **(tà graphómena)** são símbolos dos sons da voz. E assim como as letras não são as mesmas para todos, assim também as vozes não são as mesmas. As afecções da alma, porém, são as mesmas para todos, e delas as vozes e as marcas escritas são os primeiros signos, bem como já são as mesmas as coisas, das quais as afecções da alma são semelhanças.

É bom frisar, entretanto, que a realidade subjacente em questão é síntese de matéria e forma, pois, para Aristóteles mesmo, *hypokeímenon* é, no mais das vezes, o nome da matéria, mas, diferentemente dos pré-socráticos, o que subjaz não é somente a matéria indeterminada, e sim a matéria conformada por índices determinados e necessários, tão arcaicos quanto ela, os quais os indivíduos encarnam e que se transferem de uns aos outros enquanto se geram e se corrompem. Além disso, ainda que a matéria seja tão causa de um ente individual quanto a forma, é por essa segunda que ele é dito ser isso e não aquilo. Por isso, a entidade do ente, a *ousía* do *ón* em grego, tenderá a ser para Aristóteles a forma.

Note-se que *ousía* é a palavra que ele usa para a primeira de todas as categorias segundo as quais o ente é dito, aquela que corresponde ao modo-de-ser primário e por excelência do qual os outros modos são ditos, como o "belo", o "aqui", o "agora", o "sentado" e o "de um metro e meio" são ditos de "homem". A palavra *ousía* foi traduzida para o latim, já na antigüidade por Cícero, por *essentia*, numa derivação análoga à sua a partir de *ón*, e à derivação, no português, da palavra **"entidade"** a partir da palavra **"ente"**. Na idade média, Guilherme de Moerbeck traduziu *ousía* por *substantia*, palavra que traz, além de um equivalente – stantia, um prefixo que acrescenta a especificação de um "sob", "por baixo", o que é lícito, pois exatamente ela é o su-jeito de toda predicação, enquanto tudo mais é seu predicado. Que se a chame de essência, entidade ou substância, todas boas traduções, o que importa é ser ela determinada, em última instância, de dois modos, a saber (*Metafísica*, IV, 8):

> 1. O subjacente **(hypokeímenon)** último, o qual não mais segundo outro é dito.
>
> 2. Aquilo que, sendo um "este algo" **(tóde ti)**, seria separável **(choristón);** tal é, de cada coisa, a forma **(morphé)** e a espécie **(eîdos)**.

Aristóteles usa duas palavras para dizer forma: ***eîdos*** e ***morphé***. A primeira é a mesma palavra que Platão usa como sinônimo de idéia, até porque é a mesma raiz *id-* que está em ***e-îd-os*** e ***id-éa***, ligada ao verbo *horáo*, ver. Significa, portanto, o viso, o aspecto, a fisionomia. O aspecto de uma coisa é sua forma.

A primazia da forma, ademais, advém do fato de o sistema ***hilemórfico*** de Aristóteles (***hýle:*** matéria, ***morphé***, forma), ser articulado teleologicamente, isto é, a realização determinada e atual da forma é colocada como aquilo que, desde o princípio, é a meta a ser alcançada pelo movimento a partir do estado indeterminado e potencial da matéria. Por isso, na hora de apresentar os diferentes sentidos de causa, Aristóteles não fala apenas de **causa material** e **causa formal**, fala também de **causa final**, que é o destaque do caráter de *télos* próprio da forma. Fala ainda de uma quarta causa, a **eficiente** ou **motriz**, que, atuando em sentido contrário ao da atração, característico da causa final, o qual vai da forma à matéria, produz efetivamente o movimento da matéria à forma, como o bronze não se torna estátua, se um artista não puser mãos à obra, bem como um artista não começa a pôr mãos à obra, se não tiver uma meta a ser alcançada, que outra coisa não é senão a forma, pela qual se diz que a estátua é uma estátua. Acrescente-se a isso que a forma sem a matéria não teria instância ontológica, e assim se fecha a articulação das quatro causas. Um dos enunciados da tese do quádruplo sentido de causa é o seguinte (*Metafísica,* IV, 2):

> Causa se diz em primeiro lugar do seguinte modo: 1. aquilo desde que, subsistindo intrinsecamente, algo vem a ser, como o bronze se diz ser a causa da estátua, e a prata, da taça, e os gêneros destas coisas.
>
> De outro modo: 2. a espécie e o paradigma, este porém é o enunciado da essência, e os gêneros deste (como da oitava a relação de dois a um, e, de um modo geral, o número) e as partes que há no discurso.
>
> E ainda: 3. aquilo desde que se dá o primeiro princípio da mudança ou da quietude, como o que delibera se diz ser causa, e o pai, da criança, e de um modo geral o producente do produzido e a aptidão para a mudança do que muda.
>
> E ainda como 4. o fim: este é o "por mor de quê", como, por exemplo, do passear, a saúde. Por que com efeito se passeia? Dizemos: "a fim de estar são" e falando dessa maneira, consideramos haver dado a causa.

Com todos esses recursos teóricos, Aristóteles consegue estabelecer a possibilidade de uma realidade, em todas as suas partes, em perpétuo movimento, e ainda assim inteligível, por se dar esse movimento segundo índices metafísicos, isto é, relativos ao ser enquanto ser, que regulam a física que é exatamente a **ciência do ser enquanto movimento**.

De um lado, os entes sublunares padecem todos aqueles tipos de movimento supramencionados: geração e corrupção (movimento segundo substância), alteração (segundo a qualidade), aumento ou diminuição (segundo quantidade), deslocamento (segundo lugar). Mas estes entes se geram uns aos outros segundo a espécie ou forma (*eîdos*) e não aleatoriamente, em seqüência temporal, segundo o antes e o depois, e a partir de uma matéria que é eterna, que se manifesta primariamente nos quatro elementos, os quais, por sua vez, têm cada qual seu movimento próprio em função da busca de seu lugar natural (o fogo e o ar, em cima; a água e a terra, em baixo).

De outro lado, os entes que estão acima da lua não foram gerados nem se corrompem, conhecem apenas movimento local, com o que têm apenas matéria tópica. E esse movimento local, diferentemente do dos indivíduos sublunares compostos de matéria e forma que é sêxtuplo (para frente, para trás, para cima, para baixo, para a direita, para a esquerda), é regular e sempre idêntico a si, por ser circular e uniforme. E, do mesmo modo que há diferença e hierarquia entre os entes abaixo da lua), há diferença e hierarquia entre as esferas dos planetas e das estrelas fixas.

Aristóteles se propõe a estudar a diferença específica de muitos deles, dentre os quais o homem, sempre a exigir que cada ciência regule seu método em função da especificidade de seu objeto irredutível a qualquer modelo geral de ciência.

Nesse sistema fechado, sem “fora”, finito e determinado, eterno e em perpétuo movimento, no qual as coisas movem-se umas às outras, é necessário apenas que um primeiro ente mova outro sem ser movido por outro, e esse é **deus**. Na seqüência, Aristóteles descobre que o que move sem ser movido é a **causa final**, que move como objeto do amor (*tò hoû héneka kineî hos erómenon*). O fim, por sua vez, é o bem, pelo qual toda realização começou. Mas, a rigor, só o primeiro fim e primeiro bem move sem ser movido. É necessário que ele esteja somente em ato, que não haja mais nada em que ele pudesse ainda se tornar, por ser plenamente a atualidade de sua determinação, e, movendo por atração, que ele seja a razão de desde sempre a realidade já ter sido arrancada ao não-ser e à potência.

Não ser, potência = matéria. Como a causa final, é tão “antiga” quanto a causa material. O mundo nunca começou desde o não-ser, mas sempre já esteve retalhado por formas.

Ora, se o mundo viesse tão somente da potência, faltar-lhe-ia necessidade, pois ele tanto poderia ter vindo a ser quanto não. A bem dizer, se tudo é água, ou o indeterminado, como dizem os pré-socráticos, e não há mais nada além desses, então por que razão haveria de se formar algo além da unidade da água? Por que razão haveria de surgir uma determinação? Não. Se o mundo tivesse de vir da noite, ele não viria. O mundo vem do ato puro, fim supremo e sumo bem, que perpetuamente atrai para sua determinação a potência da matéria indeterminada. "A tal princípio estão suspensos o céu e a natureza" (*ek toiaútes archês értetai ho ouranòs kaì he phýsis*). *Metafísica* XII, 7, 1072a 21-26:

> Há algo que é sempre movido de um movimento sem pausa, este é o movimento circular. E isso é evidente não só pelo raciocínio, mas de fato. Por conseguinte, o primeiro céu seria eterno. Há, então, também algo que o move. Visto que o que move e é movido é um intermediário, há algum movente que move e não é movido, eterno, essência que é em ato.

Leitura comentada

Metafísica

Aristóteles

A Metafísica de Aristóteles é um conjunto de quatorze livros e fornece material para que se filosofe por uma vida inteira. Há traduções em português, parciais e até totais, mas a que se sugere aqui, em castelhano, é excelente, e vale a pena, pelo porte da obra, desde o início, investir nela. É importante também que o aluno de filosofia se acostume a ler nessa língua-irmã.

ARISTÓTELES. *Metafísica.* Ed. Trilíngüe por V.G. Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

Diálogos

Platão

Todos os diálogos de Platão foram traduzidos por Carlos Alberto Nunes e editados pela Universidade Federal do Pará. Há várias outras boas traduções em português desse ou daquele diálogo. A Loyola publicou recentemente o *Ménon* e o *Parmênides* em edições

bilíngües, por exemplo. O importante é que o aluno de filosofia leia o complexo texto de Platão e não fique apenas em afirmações simplistas tiradas de manuais.

PLATÃO. *Diálogos.* Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988, v. 13.

República

Platão

Recomendável tradução portuguesa dessa obra-prima da literatura filosófica universal.

PLATÃO. *República.* Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Reflita sobre

- A que se deve a fortuna privilegiada de Platão e Aristóteles na história da filosofia.
- Como a metafísica platônica nasce, segundo Aristóteles, da conjunção das influências de Sócrates e Heráclito sobre Platão.
- Como o pitagorismo e o eleatismo também colaboram na elaboração dessa metafísica.
- Como Aristóteles elabora sua metafísica a partir da crítica a Platão.
- Em que sentido Aristóteles permanece platônico quando se trata da oposição aos fisiólogos e aos sofistas.

▪ Capítulo 4 ▪

As filosofias do helenismo

Neste capítulo serão apresentadas, a você, três principais tradições que floresceram no rastro dos chamados socráticos menores (cínicos, cirenaicos, megáricos...), no período conhecido como "helenismo", após o declínio da cidade-estado clássica em favor de uma ordem imperial: o estoicismo, o epicurismo e o ceticismo. Além de mostrarmos como cada uma das três tradições responde de modo próprio às questões de um mesmo debate.

4 As filosofias do helenismo

Alexandre da Macedônia, o homem que unifica o mundo grego pela força e o expande, fazendo-o assim deixar sua fase de cidade-estado e ingressar na sua fase imperial, morre em 323 a.C. Aristóteles de Estagira, cidade da Calcídica ao sul da Macedônia, seu preceptor, filósofo que sintetiza toda a consciência daquela época clássica, morre um ano depois, em 322. Nos anos que se seguem, começam a brotar novas tradições filosóficas, nascidas de seu tempo, mas sempre condignas ao passado do qual se sabem herdeiras.

A característica básica desse período é sua aberta oposição à metafísica. Uma conseqüência natural, a retomada de teses pré-socráticas. Embora ainda não exista a palavra "metafísica" , as escolas helenísticas, que inventam a repartição da filosofia em áreas, são taxativas em apontar o que fazem: lógica, física, ética. Como os pré-socráticos, sua ontologia é física, aquela ciência que Aristóteles chama de "filosofia segunda", por oposição à filosofia primeira, que Andrônico de Rodes, anos mais tarde, durante o helenismo, chama de **"metafísica"**, por contraste com a física.

Mesmo a física dos estóicos, a mais assimilável à metafísica, por admitir o destino e a providência, a alma e a razão no mundo, é uma física da matéria: a razão só subsiste na matéria. A ética, porém, ápice das filosofias dessa época, permanece eminentemente socrática, pela intermediação de um socrático menor. Permanece o ideal da *autárcheia*, da "auto-suficiência", da obtenção do bem que torna a vida bastante e imune à sedução das coisas não-essenciais, e do conhecimento como meio dessa obtenção.

Estuda-se física para saber como as coisas são e assim disciplinar o agir em função daquilo que, de acordo com aquela ontologia, é legitimo e necessário buscar, repelir ou nem buscar nem repelir. A lógica é uma propedêutica. Inclui não só aquilo que hoje se chama "lógica", mas também gramática, fonética, retórica, e, isso é importantíssimo, teoria do conhecimento. A idéia é que é preciso saber como as coisas são (física) para saber como agir (ética), mas para fazer física é preciso estar consciente de que critérios devem pautar a investigação, de que cânones permitem incorporar certas proposições ao corpo da doutrina ou rejeitá-las.

Ora, a física e a ética são discursos; é preciso conhecer, portanto, os princípios que regem o discursar, o que pode incluir: a gramática da língua natural, a arte de expor um tópico a um auditório, o nexo de necessidade interno que liga certas proposições do ponto de vista formal, o modo como um som se torna significante e o modo como o significado apreende o ser das coisas.

A articulação entre lógica, física e ética (nessa ordem, como começo, meio e fim da filosofia) é ilustrada pelos estóicos através de três analogias: com um ser vivo, a lógica corresponderia aos ossos e nervos, a física à alma, a ética à carne; com o ovo: a lógica corresponderia à casca, a física à gema, a ética à clara; com um campo fértil, a lógica corresponderia à cerca externa, a física ao solo ou às árvores, a ética aos frutos. Nunca é demais advertir, porém, que, ao conceberem a filosofia pela primeira vez como *sýstema*, como "composição" (de partes), os filósofos do helenismo negaram a possibilidade de compreensão correta de uma parte sem a compreensão das demais e da articulação entre todas.

É lugar-comum que as filosofias do helenismo não têm metafísica nem política, porque no tempo do helenismo não havia *pólis*, isto é, Estado, ademais a dureza dos tempos não dava azo a divagações teóricas e exigia da filosofia uma solução prática. Isso até é correto, desde que não signifique uma desculpa para uma suposta inferioridade de porte dessas filosofias diante da metafísica de Platão e Aristóteles.

O tal "individualismo" do helenismo, decorrente da transferência do lugar da realização do ser humano da cidade, como era em

Platão e Aristóteles, para o indivíduo, é fenômeno complexo, remonta à interiorização da consciência operada por Sócrates e à própria gênese da filosofia, ligada à consciência individual. A comunidade de amigos, que surge como ideal no vácuo da comunidade de concidadãos, é uma idéia que existe desde o sofista Pródico, contemporâneo do auge glorioso da cidade-estado democrática e que dela já desconfiava como forjadora de liames convencionais à margem dos verdadeiros liames entre os homens. O cosmopolitismo radical, outra marca do helenismo, propugnado antes por Diógenes, o cínico, parece ser outro corolário da posição filosófica e não uma simples compensação.

É claro que, se vale a definição de metafísica como "redução da totalidade a um ente determinado", o animismo dos estóicos e o mecanicismo dos epicuristas são metafísicas, como o seria qualquer doutrina dogmática, porque fatalmente teria de estar assentada sobre princípios específicos determinados, que pretendem explicar um número indeterminado de casos particulares, daí a redução. É claro também que a separação de ética e política não é um fato apenas negativo, é uma figura possível da filosofia, que traz em seu bojo a respectiva reflexão possível sobre o liame entre os homens.

A tal dureza daqueles tempos, porém, parece atestada no fato de o ideal de felicidade (*eudaimonía*) ser nomeado de modo negativo: *a-taraxía*, im-perturbabilidade (da alma), como se a anulação da perturbação – devia, portanto, haver muita perturbação – fosse suficiente para alcançar a condição positiva da felicidade. Muitas são as outras palavras do mesmo tipo, compostas de um alfa privativo, dentre estóicas, epicuristas e céticas: *a-ponía* (ausência de sofrimento), *a-lypía* (ausência de dor), *a-diaphoría* (in-diferença), *a-pátheia* (im-passibilidade), *a-katalepsía* (in-apreensão), a-phasía (a-fasia)...

4.1 Estoicismo

Zenão (333-261 a.C.), um cipriota da cidade de Cício e de ascendência fenícia, mercador que chegou a Atenas devido a um naufrágio, aí fundou uma escola, que funcionava num templo público conhecido como *poikilè stoá*, colunata colorida, donde a própria escola ser conhecida como *Stoá* ou Pórtico. Conta Diógenes Laér-

cio que, logo após o naufrágio, à guisa de passatempo, Zenão leu, no banco de um livreiro, os *Memoráveis* de Xenofonte, e se encantou com a figura de Sócrates. Perguntou ao livreiro onde poderia encontrar homens daquele tipo, eis que Crates de Tebas, o cínico, discípulo de Diógenes, passava, e o livreiro mandou segui-lo. Assim Zenão iniciou-se na filosofia através do cinismo e em busca de Sócrates. E mesmo quando rompeu com o cinismo, por não se adaptar ao seu despudor, para fundar o estoicismo, levou, de um para outro, a espinha dorsal: **o que importa é cuidar daquilo que é de responsabilidade própria, e, quanto a isso, nunca se pode alegar que não é possível cuidar, e reputar indiferença a tudo que não é dessa responsabilidade, pois nesse outro domínio o otimismo mais voluntarioso não evita o menor revés.**

O cinismo, por sua vez, tem esse nome porque o lugar em que Antístenes fundou a escola ficava num promontório que tinha a forma e o nome de cauda de cão. Cão em grego se diz *kýon*, e *kynikós*, "cínico", é o adjetivo "canino". Essa origem fortuita, porém, acabou, fortuitamente, por dizer algo de essencial dessa filosofia. Os cínicos alteram a hierarquia tradicional que coloca os deuses no topo, os homens, de permeio, e os animais, abaixo. Para eles, se os deuses estão no topo porque que são os mais auto-suficientes, então os animais estão acima dos homens, porque suas necessidades são só as naturais, e para satisfazê-las a natureza forneceu-lhes os meios mais simples, ao passo que os homens extrapolam de longe a natureza em suas crenças e desejos, e mil necessidades vãs surgem no mundo da lei-convenção. Os cínicos de fato viviam como cães pelas ruas de Atenas. Diógenes de Sinope, o mais célebre, discípulo de Antístenes, morava em um barril. Eles desdenhavam toda etiqueta, e tudo que era *nómos* e não *phýsis* no fundo reduzia-se a uma fútil questão de etiqueta, mas essa crítica parecia ser ainda uma forma de engajamento.

Diógenes de Sínope. Pintura de Jean-Léon Gérôme, 1860.

Esse engajamento o estóico aceita de bom grado, porque, embora reconheça a natureza como critério soberano, pensa que a natureza proveu os animais

de impulso e os homens de razão, aperfeiçoadora do impulso. Em última instância, como para os cínicos, a realização ou não do que importa, virtude ou vício, era uma realização própria e intransferível, mas o estóico admitia diferentes círculos de comunidade, porque o próprio mundo é uma grande comunidade de diferenças, articuladas pelo sopro ígneo que atravessa todo o universo. Assim os amigos, a família, a cidade, a cosmópole, são outros níveis legítimos de realização do próprio. Por isso o estoicismo era a filosofia por excelência do imperador romano, que não poderia ser um cético, nem um epicurista, que se encobre no privado. Ademais convinha a alguém que devia comandar o mundo o comedimento estóico, sua seriedade e austeridade. Também dos pobres o estoicismo é a filosofia preferencial (o cinismo já era uma filosofia de mendigos), pois seu desprezo à riqueza, fama, nobreza de nascimento, e seu apreço por uma virtude, que pode ser alcançada independentemente de qualquer bem exterior, tornavam a felicidade alcançável por todos. Assim o estoicismo teve muitos discípulos, e discípulos que se tornaram mestres. Destacam-se os seguintes nomes: Zenão, Cleantes (331-232 a.C) e Crísipo (280-207 a.C), da primeira fase; Panécio (185-109 a.C) e Rutílio, do chamado médio estoicismo; Posidônio (135-51 a.C), Sêneca (4-65 d.C), Epiteto (50-130 d.C), Marco Aurélio (121-180 a.C), do período romano.

Antes, porém de dizer qualquer outra coisa sobre o estoicismo em geral, cabe uma observação de cada uma das três partes do sistema. Eis o esquema da lógica estóica, (Vida de Zenão de Cício; Diógenes Laércio):

Lógica:

1. **Retórica:** ciência de falar bem sobre assuntos clara e unitariamente expostos. Trata da invenção de argumentos (*heúresis*), da expressão em palavras (*phrásis*), da disposição (*táxis*) e da encenação (*hypókrisis*).

   1.1 Deliberativa (*symbouleutikón*)**:** nas assembléias.

   1.2. Forense (*dikanikón*)**:** nos tribunais. Divide o discurso em: proêmio, narração dos fatos, refutação da parte contrária, epílogo.

   1.3. Encomiástica (*enkomiastikón*)**:** nos palácios.

2. **Dialética:** primeira definição: ciência de discutir corretamente sobre assuntos mediante perguntas e respostas / segunda definição: ciência do que é verdadeiro e do que é falso (e do que não é nem um nem outro).

2.1. Sobre as coisas significadas:

2.1.a. Sobre: as apresentações (*phantasíai*) e as palavras que a partir destas é possível dizer (*lektá*): juízos (*axiómata*), termos absolutos (*autotéle*), predicados (*kategorémata*) (retos ou inversos), gêneros (*géne*) e espécies (*eíde*).

2.1.b. Sobre as proposições: (*lógoi*), os modos (*trópoi*), os silogismos (*sillogísmoi*) e os sofismas e paralogismos (*parà tèn phonèn prágmata kaì tà sophísmata*).

2.2. Sobre: a voz (*phoné*) como corpo (*sôma*) e agente (*poioûn*), a voz em letras ("gramática") e as partes do discurso.

Vê-se que o *lógos* da lógica dos estóicos tem um significado abrangente. É a linguagem, desde a sua dimensão puramente material, a voz como corpo (fonética: 2.2), até sua dimensão transcendental, como lugar de apresentação das coisas (teoria do conhecimento/ontologia: 2.1.a), passando pela gramática (2.2), pela lógica em sentido estrito (2.1.b) e pela oratória (1). O peculiar e original do estoicismo é a colocação de uma instância intermediária entre a palavra como "voz", como som, e a coisa pura e simples. Pierre Aubenque (*"As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo" In: A filosofia pagã.*) qualifica e exemplifica assim essa contribuição:

> Essa originalidade se encontra inicialmente na lógica estóica. Se Aristóteles passa com justiça por fundador da lógica, é aos estóicos que devemos o uso do substantivo "lógica" para designar a ciência do verdadeiro e do falso. O fato de que a lógica seja para os estóicos uma ciência é ele próprio uma inovação importante. Pois ela não o era para Aristóteles, que não a mencionava em sua classificação das ciências, tanto parece que ele se tenha persuadido de que a Lógica não é uma ciência entre as outras, mas antes a "forma" ou o "instrumento" do saber em geral. Se os estóicos fazem da lógica, pela primeira vez, uma "ciência", é que eles lhe atribuem um objeto perfeitamente definido, que é o "significado" ou "exprimível". Não se pode apreender a especificidade desse objeto, que não é evidentemente uma "natureza" ao mesmo título que uma pedra e uma árvore, a não ser que se se refira à linguagem (nesse sentido, os estóicos são os primeiros a levar a

sério a etimologia da palavra "lógica", que designa uma ciência ou uma arte da linguagem) e se se fez o esforço de reconhecer que a linguagem não se refere diretamente às coisas que significa. Para estabelecer esse ponto, os estóicos se apoiavam sobre uma experiência que traduz de seu lado uma familiaridade nova com um mundo que não se reduz ao mundo grego. Suponhamos, diziam, que um grego converse com um bárbaro ignorando o grego e que o primeiro pronuncia, por exemplo, a palavra *kýon* (cão). O primeiro emite um som, que o segundo entende perfeitamente. De outro lado, um e outro conhecem a coisa (aqui o animal) que o primeiro quer designar. E, contudo, eles não se entendem. É preciso, portanto, que entre o som e a coisa se intercale um terceiro domínio, que é de alguma maneira o lugar da incompreensão e, no caso favorável, da compreensão: é o que os estóicos chamam o significado. No fenômeno da linguagem enunciada e compreendida, cumpre, pois, distinguir o som (ou significante), o significado e a coisa. Devemos agradecer aos estóicos por terem sido os primeiros a descobrir (será preciso esperar Frege, no fim do século XIX, para refazer essa descoberta) que a linguagem não visa às coisas diretamente, mas através de um conteúdo de significação (o "sentido" de Frege, o "significado" dos estóicos), que é a maneira convencional e eventualmente equívoca pela qual uma coisa ou um estado de coisas são designados.

As demais partes da lógica estóica coligem um saber tradicional e mostram a diligência requerida a um membro da escola, expandida do âmbito em que os cínicos a fixaram para todos os âmbitos do conhecimento, inclusive o discurso em todos os seus aspectos. Para a tematização, porém, do nexo da lógica com as demais partes da filosofia, convém observar a parte da lógica estóica que na verdade trata de assuntos que hoje seriam ditos de "teoria de conhecimento", aquela parte que corresponderia à "canônica" de Epicuro (Epicuro não tem lógica, só essa teoria do conhecimento chamada canônica por tratar dos cânones e dos critérios).

O **"critério"**, como se tornou comum falar no helenismo, para os estóicos, em última instância, chama-se *phantasía*. Não se traduz essa palavra por "fantasia", porque, em português, isso remeteria para uma representação que a mente tem, mas que não corresponde aos fatos, enquanto que, em sentido antigo, ela remete principalmente para aquela aparição, aquela apresentação, que, embora ocorra sem dúvida no plano da *aísthesis* e da *nóesis* (sensação e intelecção), provém do ente, isto é, **"corresponde aos fatos"**.

Phantasía vem do verbo *phaíno*, mostrar, apresentar, fazer aparecer, donde o particípio médio *phainómenon*, **"fenômeno"**, o que se mostra, se apresenta, aparece. ***Phantasía*** é o substantivo abstrato dessa família, com um sufixo que corresponderia em português a –dade, –mento, –ção, daí a tradução por **"apresentação"**. Uma visão é uma apresentação, mas também um cheiro e um som, mas também a intelecção de um conceito, de uma verdade matemática, de um princípio ontológico necessário. A ***phantasía*** pode ser *aisthetiké*, "estética", sensível, ou *dià tês dianoías*, "através do pensamento", pela qual se apresentam "os incorpóreos" (*tà asómata*) e as coisas que são pela linguagem (*tà tô lógo*). É possível até disciplinar a apresentação, através do aprendizado de uma arte (*téchne*). Certamente um fenômeno não se apresenta da mesma maneira para um perito e para um leigo, daí se falar em apresentações "técnicas" e "não-técnicas".

Os estóicos sabiam, porém, que nem toda apresentação poderia ser considerada critério, sob pena de ver reeditado o fenomenismo dos pré-socráticos, que os sofistas radicalizaram até a constatação de que tudo é verdade, e que Platão e Aristóteles criticaram à exaustão. O que se apresenta no sonho, na ilusão de ótica, no mero engano, no desvario, não se apresenta de modo igualmente pregnante? Sim, se ***phantasía***, como definem os estóicos, é uma *típosis en tê psychê*, "impressão na alma", como "o anel na cera". Mas assim como a marca do anel na cera pode ser mais ou menos forte, mais ou menos nítida, mais ou menos duradoura, assim também as apresentações. Por isso, à doutrina da apresentação se junta a doutrina do "assentimento" (*synkatáthesis*) e da apreensão (*katálepsis*). É preciso cautela antes de assentir numa apresentação, pois umas são *kataleptikaí*, "catalépticas", "apreensivas", outras são *akatáleptoi*, "acatalépticas", "inapreensivas". As primeiras são "geradas a partir do existente e de acordo com o existente, gravadas e impressas na alma". As segundas, o contrário, ou não provêm do existente, ou, se provêm, não são conforme o existente. São meros *phantásmata*, palavra que também vem de *phaíno*, mas que retém pejorativamente o aspecto de aparição sem seu respectivo enraizamento no existente. Trata-se de mera *dókesis dianoías*, "aparência do pensamento".

Um adversário do estoicismo poderia, sem dúvida, acusar essa definição de circular: o critério para dizer o que existe e como existe é a apresentação apreensiva, e uma apresentação apreensiva é aquela a partir do que existe e do modo como existe, ou seja, o critério para dizer o que existe e como existe é ser a partir do que existe e do modo como existe. Mas não se trata de nenhuma negligência dos estóicos. É próprio de tudo que é princípio não poder ser fundamentado senão circularmente, pois, se pudesse, deixaria de ser o princípio em favor daquilo que lhe serviu de fundamento. A denúncia dessa circularidade, aliás, é uma das principais armas dos céticos contra os dogmáticos, pela qual deixam seus sistemas "soltos no ar". Os céticos podem até ter sempre razão nesse ponto, mas se desde então todos os filósofos se rendessem a esse formalismo, em detrimento de intuições indemonstráveis capazes de discernir o fato da quimera, a ciência não teria colecionado tantas explicações que, mesmo não ousando se dizer espelhamento fiel das coisas, não parecem meramente arbitrárias.

A ***phantasía*** é a abertura primária, mas seu real critério é a *katálepsis*. Seu grau máximo é a ciência, definida como *katálepsis asphalés*, **"apreensão infalível"**. Segundo analogia proposta pelo próprio Zenão, o conhecimento é como uma mão que se fecha: a mão aberta é a apresentação, a mão que se fecha é o assentimento, a mão fechada é a apreensão, a mão fortemente cerrada é a ciência. Aqueles, por sua vez, que "têm ciência" se distinguem dos "indisciplinados na recepção das apresentações" (*hoi agymnnástoi échontes tàs phantasías*), estes caem na desordem (*akosmía*) e na ilusão (*eikaiótes*). Vê-se, assim, como distinções que depois aparecerão em ética dependem das distinções dessa teoria do conhecimento, parte da lógica. Os estóicos permanecem socráticos nesse ponto: o mal é ignorância, aquele que assente na ginástica do conhecimento, ao final, preferirá espontaneamente o bem.

A partir do critério fornecido pela lógica, os estóicos fazem, então, suas afirmações em física. Para eles são fatos que se apresentam: há dois princípios do todo, a matéria (*hýle*) e a razão na matéria (*lógos en tê hýle*), este é o agente (*tò poioûn*), aquele o paciente (*tò páschon*). A razão na matéria é chamada também de, simples-

mente, deus (*theós*), porque é de sua atuação como agente sobre o princípio passivo que nascerão todas as coisas. A matéria, por sua vez, também é dita "substância sem qualidade" (*ápoios ousía*), por isso pode receber todas as qualidades. Esse dualismo já é bem conhecido desde os primeiros filósofos: o par e o ímpar dos pitagóricos, a forma que o demiurgo platônico toma do modelo e imprime no substrato amorfo, a causa formal e a causa material de Aristóteles. Em todo caso, há também um monismo, porque, embora a razão seja separável da matéria conceitualmente, senão só haveria um princípio, não o é ***in re***, "na coisa", na realidade. Uma expressão dupla talvez seja capaz de captar essa ambivalência, como é o caso da tipicamente estóica, e apropriada depois pelo cristianismo, "razão seminal", lógos *spermatikós*, usada na caracterização de deus:

> "*(...) estando em si verte toda substância através do ar e da água, sendo a razão seminal do mundo (como o germe está contido na semente).*"
>
> *(Diógenes Laértios, Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Tradução: Mario da Gama Kury. Brasília: UNB.)*

Ou seja, o que caracteriza a semente enquanto tal é o fato de conter o germe, a razão; é a razão que faz da semente semente; e, no entanto, a semente é o sêmen em toda sua materialidade; a razão não tem outro lugar ontológico senão esse. Ambos são uma coisa só que se realiza como articulação de dois princípios, ambos são um só jogo de ação e paixão. Nesse ponto, se aproximam do *hylozoismo* dos jônios, que são monistas, mas conseguem derivar do uno a multiplicidade, pois concebem a matéria como viva e trazendo em si o princípio de sua conformação. Se aproximam mais precisamente de Heráclito, pois chamam a natureza de "fogo artista" (*pûr technikón*), de "sopro ígneo e artista" (*pneûma pyroeidés kaì technoeidés*). Por outro lado, o fato de os estóicos chamarem o princípio ativo de deus, e não simplesmente dizerem que a matéria é divina, os aproxima de Platão. Não é à toa que eles também usam a palavra "demiurgo" para falar de deus,

> "*(...) sendo eterno, através de toda a matéria, produz (demiourgeî) cada uma das coisas (...) artesão (demiourgós) da ordem do mundo (...) artesão (demiourgós) de todas as coisas.*"
>
> *(Diógenes Laértios, Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Tradução: Mario da Gama Kury. Brasília: UNB.)*

além de chamá-lo de *noûs*, "intelecto", inteligência", de *pronoetikós*, "providente" do mundo e das coisas do mundo. Mas também em alguns momentos o estoicismo parece um panteísmo, quando faz equivalerem-se deus (*theós*), mundo (*kósmos*) e uno (*hén*). Sua definição como "qualidade idêntica de toda substância" diz que, se a matéria é a substância destituída de qualquer qualidade, deus é a qualidade de toda substância, que dá identidade a todas as coisas diferentes: no gato é o ser gato, no homem é o ser homem, com o que gato e homem se distinguem e ao mesmo tempo se identificam.

Disso tudo resulta que o mundo é gerado e corruptível a partir daqueles princípios não gerados nem corruptíveis; é animado, inteligente, conduzido pela providência; é uno e se mantém coeso precisamente pela onipresença da razão em toda matéria; vivo, respira todo junto, pulsa todo junto; por se manter coeso, concentra-se como uma esfera no centro do universo e é, portanto, limitado e pleno, cercado pelo vazio ilimitado que ficou de fora.

A física estóica é uma física do contínuo e se opõe em bloco à física atomista, que pensa o todo como combinação de partículas descontínuas. A importância dos conceitos de *sympátheia*, *sýmpnoia* e *syntonía* (em português grego: "simpatia", "simpnéia" e "sintonia"; em português latino: "compaixão", "conspiração" e "consonância") mostra que um **"fato físico"**, para os estóicos, nunca pode ser recortado de seu conjunto e contexto, que em última instância é a ***totalidade do mundo segundo providência e destino***.

Os estóicos assimilam os dois conceitos, pois se o lógos *na matéria é o responsável pela ordenação do mundo e toda inteligência é previdente, então o mundo é segundo providência, mas como o* lógos *não controla a matéria de fora, mas forma com ela um único mundo sem juízes externos, então a efetividade do mundo é soberana e o mundo é segundo destino, cuja inexorabilidade deve ser acolhida, mesmo quando a ordem parecer desordem, e a providência, acaso.*

O nexo da física com a ética se dá de modo simples e natural: a natureza, o "fogo artífice", que regula até o inanimado, fez cada ser vivo caro a si mesmo, centrado no limite do que lhe é próprio. Ela não o faria se tivesse de fazê-lo estranho a si mesmo. Destarte, ele repele o prejudicial (*tà bláptonta*) e acolhe as coisas próprias (*tà oikeîa*). A principal distinção dessa teoria é a entre "próprio" (*oikeîon*) e "alheio" (*allótrion*). E o primeiro bem próprio para todo vivente, diz Crísipo, é a sua constituição (*he hautoû sýstasis*) e a consciência dessa constituição (*he tês systáseos syneídesis*). Por isso, o "primeiro impulso" (*próte hormé*) do ser vivo não é na direção do prazer, mas do "conservar-se a si próprio" (*tò tereîn heautó*). O prazer é uma instância derivada. Surge quando a natureza por si mesma fornece todas as coisas buscadas para a harmonia de um ser, como uma planta que enfim floresce ou um animal em plena fase juvenil.

No caso particular dos homens, a natureza os fez nascer como "animais racionais" (*tà logikà zôa*). Se as plantas têm lá sua economia sem sensação e sem impulso e os animais em geral são deles dotados, pelo quais buscam as coisas próprias, os homens nasceram com a razão, que é uma "artista do impulso" (*technítes tês hormês*), que sobre ele labora em vista de uma existência mais perfeita. Desse modo os estóicos estabelecem uma continuidade entre o mundo natural e o artificial. É natural que os homens se empenhem na produção e aperfeiçoamento de sua vida cultural – contra os cínicos – bem como na faina do conhecimento, do qual resultam hábitos condizentes. Por isso, a vida segundo a natureza (*katà tèn phýsin*) equivale à vida segundo a razão (*katà tòn lógon*) e à vida segundo a virtude (*katà tèn aretèn*). A razão que está em todas as coisas, por estar na matéria, e que se manifesta na pedra por simples coesão, no homem, se manifesta como a razão que lhe é própria. Desse modo o homem se diferencia ao mesmo tempo em que se irmana a todas as coisas. Outrossim, o enraizamento da razão humana na razão universal garante a legitimidade dos critérios e o êxito do conhecimento. Além de ser indiferente interpretar a razão da fórmula "vida segundo a razão" como razão humana ou como razão universal.

A **"virtude"** (*areté*), palavra-chave da ética estóica, é, assim, definida como *diáthesis homologouméne*, "uma disposição em que o *lógos* próprio se torna o mesmo (*homo*-) que o -lógos universal", a qual é escolhida por si mesma e não por medo, por esperança ou por qualquer coisa exterior. Aquele que sofre para agir de modo semelhante ao homem virtuoso, aquele para quem o dever vem de fora como um peso, sempre a ameaçar a transgressão com castigos aquém- e além-túmulo e a premiar a observância na mesma medida, está tão longe o sábio estóico quanto o mais errante dos viciosos. A virtude do homem feliz (*eudaímonos*) consiste na consonância (*symphonía*) do *daímon* de cada qual com a vontade (*boúlesis*) do condutor de todas as coisas. Essa consonância se manifesta como o bom curso da vida.

O **vício** (*kakía*), para os estóicos, só se justifica, então, à moda socrática, como engano e ignorância, devido à verossimilhança do que vem de fora e a influência das companhias. A cada virtude

definida como conhecimento (*epistéme*), por exemplo, a prudência (*phrónesis*) como conhecimento das coisas boas, das más e das neutras, a coragem (*andreía*) como conhecimento das coisas que se deve escolher, das que se deve evitar e das neutras, corresponde um vício como a respectiva ignorância (*ágnoia*), como a imprudência (*aphrosýne*) e a covardia (*deilía*).

Vê-se também que, por trás da tentativa de distinguir as formas da virtude, permanece a posição socrática em favor da unidade da virtude, afinal, conhecer as coisas boas, as más e as neutras é conhecer a virtude, o vício e o que não é nem um nem outro, e conhecer o que se deve escolher, o que evitar e o indiferente também é. Cada forma da virtude é uma faceta da mesma virtude, a qual só se torna plena com a plenitude de todas as formas. À lista tradicional de quatro virtudes primárias (os estóicos não incluem a *eusébeia*, a piedade), composta, além da prudência e da coragem, pela temperança (*sophrosýne*) e pela justiça (*dikaiosýne*), os estóicos acrescentam as virtudes especiais: a continência (*enkráteia*) e a perseverança (*kartería*) de Sócrates e dos cínicos, graças às quais se mantêm inabalavelmente conformes à reta razão, não se apegam aos prazeres e suportam sem dificuldades quaisquer reveses do destino; a magnanimidade (*megalopsychía*, "grandeza de alma"), marca da superioridade estóica, que coloca a alma acima da pequenez dos acontecimentos, sejam sérios ou desprezíveis; a perspicácia (*anchínoia*), que permite descobrir o dever em cada situação particular; e o bom-senso (*euboulía*), ciência do examinar quais coisas realizar, e de que modo, a fim de realizá-las convenientemente. A estas virtudes especiais, então, seguem-se os respectivos vícios marcados por ignorância: incontinência (*akrasía*), estupidez (*bradynoía*), insensatez (*kakoboulía*) etc.

Eis, portanto, aquilo com que cabe preocupar-se. Só a virtude e o vício estão na alçada da vontade de cada um. O que vem de fora cai necessariamente no escaninho das coisas indiferentes. Nessa hora é que se constata a radicalidade dessa filosofia, pois revelam-se indiferentes: a vida, a saúde, o prazer, a beleza, a força, a riqueza, a boa reputação e a nobreza de nascimento, bem como seus contrários, a morte, a doença, o sofrimento, a feiúra, a debilidade, a pobreza, a mediocridade e o nascimento humilde. A posse ou a

privação dessas coisas ninguém pode controlar. Atrelar a felicidade a qualquer uma delas é uma estupidez, é apostar na infelicidade. Tampouco o prazer é um bem. A prova é que há prazeres bons e prazeres maus; se ele fosse essencialmente uma coisa ou outra, o seria sempre. Também a saúde, a riqueza, a força, a beleza, na posse dos maus, os tornam piores. E a dor muitas vezes acompanha realizações virtuosas, que continuam dignas de realização apesar disso. Finalmente, não raro os pobres são mais felizes que os ricos, e os feios, mais que os belos, e assim por diante. A felicidade é uma questão de sabedoria.

Os estóicos não são, entretanto, formalistas rígidos, como muitas vezes pensam seus críticos. Reconhecem que algumas coisas essencialmente indiferentes são eventualmente um valor (*axía*), e merecem ser escolhidas ao invés de rejeitadas, desde que sejam "um complemento à vida conforme a razão" (*sýmblexis pròs tòn homologouménon bíon*). Têm valor psíquico, por exemplo, a habilidade, a capacidade de progredir; têm valor somático a saúde, a força; têm valor exterior a fama, a nobreza de nascimento; e todas merecem ser escolhidas naqueles termos. Não se trata, portanto, de exclusão, mas de hierarquia de dependência, que, no limite (máximo de virtude com mínimo de valor), torna-se a caricatura do estóico, o cínico, que eles aceitam de bom grado.

Também o ideal de impassibilidade (*apátheia*), "apatia", nada tem a ver com uma frieza inumana que não se comove ou com a estultícia dos temerários. Trata-se de um ser imune às paixões, definida, tecnicamente, paixão como um "o movimento irracional da alma contrário à natureza" (*he álogos kaì parà phýsin psychês kínesis*). Os estóicos reconhecem a existência de uma *eupátheia*, de uma boa paixão, uma boa disposição de espírito, como é o caso do júbilo e da alegria (*chará/euprosýne*) que acompanham naturalmente a vida sábia, senhora de si, como a cautela (*eulábeia*), como a vontade (*boúlesis*).

A paixão, ao contrário, toma a alma de fora e não encontra nenhum senhor que lhe oponha resistência. Tomada pela paixão, a alma passa a discernir as coisas pela perspectiva da dor (*lýpe*), definida como "contração irracional" (*systolè álogos*); ou do medo

(*phóbos*), "expectativa de um mal" (*prosdokía kakoû*); ou da concupiscência (*epithymía*), "apetite irracional" (*órexis álogos*); ou o prazer (*hedoné*), "exaltação irracional diante do que aparenta ser digno de ser escolhido" (*álogos éparsis eph' hairetô dokoûnti hypárchein*). Ademais, várias são as formas de cada uma dessas paixões. Da dor: compaixão, inveja, ciúme, rivalidade, aflição, melancolia, inquietação, angústia, desvario. Do medo: terror, excitação, vergonha, consternação, pânico, agitação. Da concupiscência: necessidade, ódio, ambição, ira, amor, cólera, ressentimento, ardor. Do prazer: encantamento, gozo malévolo, deleite, efusão.

4.2 Epicurismo

Ao lado da Academia, do Liceu e do Pórtico, perfila-se o Jardim, fundado por Epicuro (341-270 a.C), como escola proeminente que atravessa o período helenístico. Como Zenão, Epicuro não era ateniense e lá cedo veio estabelecer-se por lances de fortuna. A chave do epicurismo é a associação do hedonismo ***cirenaico***, em ética, e do atomismo democritiano, em física, ambos com as devidas modificações. O nexo, porém, entre o materialismo do tipo mecanicista em física e o hedonismo em ética vai por si, por isso o epicurismo parece realizar uma figura universal e necessária da filosofia, o que talvez explique sua existência em todas as épocas, pois em todas as épocas nascem homens materialistas hedonistas. A chancela desse casamento, por sua vez, é dada pelos critérios alinhavados na canônica (o epicurismo não tem lógica). Diógenes Laércio explica simplesmente assim a dispensa, por parte de Epicuro, de todas as partes da lógica que não a teoria do conhecimento, a qual, então, não precisa mais se chamar lógica (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* , X, 31, tradução: Mario da Gama Kury, 1988):

Diz-se da escola filosófica de Aristipo; natural ou habitante da Cirenaica, antiga cidade situada na Costa Norte da África, entre o Egito e a Numídia. Atualmente, corresponde à parte oriental da Líbia.

Para pesquisa mais detalhada acesse: http://pt.wikipedia.org/wiki/Cirenaica

> Os epicuristas rejeitam a dialética como supérflua, porque os físicos devem limitar-se a usar os termos naturais para significar as coisas.

E o próprio Epicuro, na *Carta a Heródoto*, apresenta formulações do tipo:

> [Basta] compreender as coisas segundo as expressões que as manifestam (*choreîn katà toùs tôn pragmáton phthóngous*).

> [É preciso apreender] as coisas supostas pelas expressões (*tà hypotetagména toîs phthongoîs*).
>
> [É necessário] ver a primeira imagem mental correspondente a cada expressão (*tò prôton ennóema kath' hékaston phthóngon blépesthai*).

A canônica, porém, está longe de ser supérflua. De *kanôn*, "régua", é a ciência "acerca do critério e do princípio" (*perì kriteríou kaì archês*). É aqui que Epicuro pode supor alguma coisa sem demonstração. Tudo mais em sua doutrina deverá, a partir daí, ser bem demonstrado. E é o que Epicuro faz. Cada um dos seus quatro cânones serve de fundamento para um ponto essencial de sua física ou de sua ética, e um cético sempre poderá alegar que foi por causa da necessidade de justificar o dogma físico ou ético que Epicuro fabricou sobre medida seus cânones. Mas, como se sabe, todo dogmatismo enreda-se em algum tipo de circularidade, e, se isso é o que os céticos acusam de vício, é o que o hermeneuta terá de, sobretudo, aceitar, para compreender a imparidade dessa posição, que restará também, de alguma maneira, sempre irrefutável.

Os cânones, então, são quatro. O critério, no entanto, que cada um dos cânones cumpre à sua maneira pode ser dito numa palavra: *enárgeia*, "evidência", ou melhor, "clareza", pois não se confunde com a evidência de uma idéia para a mente, mas é de caráter eminentemente sensível, e antes qualidade da coisa "vista" do que faculdade do "vidente". Era de se esperar que o mecanicismo em física e o hedonismo em ética tendesse ao empirismo, o mais distante possível da metafísica, em teoria do conhecimento. O que não significa que o empirismo não acabe, de bom ou mau grado, se constituindo numa metafísica. De resto, "coisas" como "evidência", "clareza" são sempre fortes candidatas à condição de critério e princípio, já que o princípio tem de ser suficientemente óbvio, claro, evidente, acrescente-se, inconteste, para ser postulado sem necessidade de demonstração. Quanto a isso, os céticos parecem dessa vez ter razão, pois, independentemente do que argumentem eles próprios, o simples fato de os dogmáticos partirem de princípios distintos, cada qual reivindicando clareza e evidência para o seu, o que implica não ter se rendido ao princípio do outro, já insinua quanta obscuridade deve haver sob essa clareza e evidência.

Por si mesma a sensação é álogos, *"irracional", e incapaz de memória. Nela se dá a "apresentação"* (phantasía*) em estado bruto. É interessante como o conjunto da doutrina epicurista já está presente nesse pressuposto.*

O primeiro cânone é a ***aísthesis, a sensação***. Embora a *aísthesis* seja tematizada na canônica como um índice, diga-se, do "sujeito", pelo qual conhece o "objeto", ela, na condição de "objeto" tem uma explicação física. As coisas são compostas de átomos que vibram e emitem *eídola* ("imagens") corpóreos semelhantes às coisas, os quais atingem os poros dos sentidos, e, do toque dos átomos dos "ídolos" com os átomos da alma, resulta a sensação. A matéria do mecanicismo não é como a animista dos estóicos, não traz em si nenhuma razão. Daí serem todos os sentidos redutíveis a uma espécie de tato "cego" (não-providente), que sempre é necessariamente assim como é no imediato de sua realização física. Disso decorre a máxima com sabor sofístico: **a sensação é sempre verdadeira**.

> *"Mesmo as aparições (phantásmata) dos loucos e dos que sonham são verdadeiras, pois movem [a mente] e só o não-ente não move".*
> *(Carta a Heródoto)*

Isso quer dizer que há sempre uma relação física real que causa o fenômeno tal como aparece. É muito normal que os átomos do olho do daltônico, sendo como são, vejam as cores como vêem. É normal que a coluna redonda, vista de longe, apareça como quadrada. Estranho seria que os fenômenos não mudassem com as mudanças daquilo que é a sua causa.

O segundo cânone é a ***prólepsis*** (de *pro-lambáno*, "tomar previamente"), "tomada prévia", ou, como se costuma traduzir, **"antecipação"**. Eis o lugar do "conceito" (*énnoia*) em Epicuro. A "memória do que constantemente aparece de fora" (*mnéme toû pollákis éxothen phanéntos*) vai paulatinamente inscrevendo um "tipo" (*týpos*) na alma, pelo que a antecipação é uma *katholikè nóesis*, "inteligência do universal", fator de *orthè dóxa*, "reta opinião". É o que permite que uma noção universal seja antecipada em relação à coisa singular, como na pergunta: "aquilo ali adiante é uma árvore?" . Trata-se, portanto de um cânone que depende de "confirmação" (*epimartýresis*) ou "infirmação" (*antimartýresis*), dadas por uma abordagem cautelosa, de perto ou que busca a melhor posição possível em cada caso, em que a sensação atua em sua primazia, secundada pelas conjecturas que os outros cânones desenvolvem a partir daí.

O terceiro cânone é o ***páthos***, **o padecimento, a paixão, a afecção**, e diz respeito ao fundamento da ética. ***Páthos*** diz do sofrimento de um paciente a ação de um agente. E os *páthe* são dois: **prazer** (*hedoné*) e **dor** (*algedóna*). O prazer é a afecção do que é próprio (*oikeîon*) e a dor do que é alheio (*allótrion*), mesmas palavras que os estóicos usavam para a virtude e o vício. A canônica prescreve que é na diferença entre as afecções de prazer e as de dor que se deve buscar o critério para distinguir o próprio do alheio, e, por isso, a ética epicurista é como é, liga bem e prazer, mal e dor.

O quarto cânone chama-se ***phantastikè epibolè tês dianoías,*** ao pé da letra **"o fantástico** (capaz de *phantasía*, **"apresentação"**) **salto do pensamento"**, e é o cânone necessário para justificar que o coração da física epicurista (que o todo seja redutível aos átomos e ao vazio) não seja um postulado arbitrário. É que a hipótese atomista parece adequada para explicar isso que é percebido pela sensação, mas, a rigor, nem os átomos nem o vazio são visíveis ou sensíveis de qualquer maneira. Não podem, então, chegar ao conceito pela via indutiva. É preciso que o pensamento tenha alguma espontaneidade e, ainda que a partir da experiência, por si mesmo se projete, e nessa projeção os traga à apresentação.

A experiência, a partir da qual o pensamento é levado ao salto, é a seguinte: o nascimento e a morte, pelos quais as coisas se transformam umas nas outras, nunca são passagens repentinas e aleatórias, mas as coisas nascem de suas sementes, não é qualquer coisa que vem de qualquer coisa, e, quando morrem, não desaparecem de uma feita no nada, senão que se decompõem lentamente. Se as coisas se decompõem, e as partes menores nas quais se decompuseram também se decompõem, então deve haver partes mínimas, que já não se podem partir, sob pena de a contextura do real, no limite, se esfarelar em nada. Se morrer é decompor-se, o indecomponível não morre, só o composto morre. Inversamente, se nascer é compor-se, o simples não nasce, porque não resulta de uma composição. Eis como é representada a dimensão que está fora de geração e corrupção, que permanece sempre o que é, imutável, e que funda a dimensão do devir, em constante mudança.

Aqui se ouve o eco do princípio basilar de toda filosofia grega pagã, notadamente da pré-socrática: **"do nada, nada se gera"** (*ex oudenòs gígnetai oudén*). A conclusão de Epicuro é: **"o todo sempre foi assim como é agora e sempre será assim"** (*tò pân aeì toioûton ên hoîon nûn esti, kaì aeì toioûton éstai*). Para uma física como a sua, sendo os constituintes da realidade destituídos de qualquer teleologia, o tempo não é um índice primário. O espaço sim, pois o que importa é a posição dos átomos no vazio, para saber quais mundos se formam ou não se formam. Em qualquer momento da "história" do universo, do ponto de vista do todo, o que há é sempre o mesmo: átomos no vazio. Afinal de contas, "além do todo nada há que pudesse penetrar nele e produzir a mudança" (*metabolé*), por isso os átomos, sendo tudo que há fora o vazio, são imutáveis. E "os átomos e o vazio são eternos" (*aídia tà átoma kaì tò kenón*). Toda mudança é redutível a um movimento local.

Na verdade, "átomos", isto é, "indivisíveis", é só um adjetivo, talvez o primeiro, do substantivo que diz aquilo que realmente há: "corpos" (*sómata*). A tese fundamental das filosofias de Demócrito e Epicuro na verdade é: *tò pân esti sómata kaì kénon*, **"o todo é: corpos e vazio"**. É no estatuto ontológico de corpo que está o traço fundamental de um materialismo como esse. "Corpo" significa antes de mais nada aquilo que é espacial, tem três dimensões (*stereón*), que é compacto (*pléres*), isto é, em si mesmo, pleno, sem conter vazio (*amétochon kenoû*), o qual lhe fica sempre por fora. É também aquilo que por si, sem a cooperação de uma alma, é incapaz de mover-se, mas recebe de fora todo impulso de movimento.

Ao contrário do animismo, que vê a matéria imbuída de alma, logo vida (e inteligência e razão), a qual pode dirigir a matéria para um fim determinado, o mecanicismo vê a alma como constituída de corpúsculos por si mesmos sem vida, sem alma, sem inteligência e sem razão. Uma composição desses corpúsculos pode até formar um ser animado, porque a alma também é corpórea, mas no fundo, segundo sua explicação última, ele é como uma máquina (*mechané*), cujas engrenagens movem-se umas às outras sem visar a nada. Até esse ponto Epicuro segue Demócrito. Tudo isso é muito importante para a sua ética, pois é dessa falta de teleologia

na natureza que ele deriva a imunidade diante das opiniões vãs que vêem castigos e recompensas por toda parte e, assim, enchem a vida de temor.

Mas o átomo de Epicuro precisa ser diferente do átomo de Demócrito para que, em ética, possa falar de liberdade. Afinal de contas, o mecanicismo rigoroso desemboca num determinismo absoluto, pois não há nenhuma espontaneidade que possa romper com as cadeias de causalidade. O átomo de Demócrito tinha quatro propriedades fundamentais (que eram, portanto, as propriedades fundamentais de tudo, já que por suas variações é que variavam as propriedades dos compostos): tamanho (*mégethos*), figura (*schéma*), posição (*thésis*) e ordem (táxis), sendo que só as duas primeiras diziam respeito a cada átomo individualmente, visto que as outras se referem à posição do átomo no composto, mesmo assim ambas eram determinações puramente "geométricas", "exteriores", isto é, que importavam para o movimento e para o encaixe apenas passivamente. Pois Epicuro acrescenta às duas qualidades intrínsecas uma terceira, o peso (*báros*), que finalmente confere ao átomo "interioridade", confere-lhe a capacidade de, mesmo sem alma, mover-se por si, já que, independentemente de qualquer força agitar no princípio dos tempos o cadinho dos átomos, eles, desde o início, "caem" em função de serem "pesados".

O peso, entretanto, ainda não é suficiente para escapar do determinismo que seria uma chuva de átomos, cada qual caindo em linha reta paralelamente aos outros, isoladamente, sem formar mundo, por toda a eternidade. Para que os átomos se choquem alguma vez e comecem a sinuca cósmica, Epicuro postula um pequeno desvio da trajetória em linha reta, a *parénklisis*, ou, na tradução latina de Lucrécio (98-55 a.C.), principal epicurista do período romano, o *clinamen*. Se esse desvio não pode ser reduzido a nenhuma causa anterior, eis o lugar da espontaneidade na física de Epicuro. Assim, enquanto o peso é o fator de necessidade, e o choque, o de acaso, o *clinamen* é fator de liberdade. **"Liberdade mecânica"**, como já se disse num oximoro, mas liberdade. **"Os átomos movimentam-se continuamente"** (*kinoûntai synechôs hoi átomoi*) por esses três fatores, por isso na ***Carta a Meneceu***, que trata da ética, na parte relativa ao destino, diz ser opinião vã a que crê que "o destino é

senhor (*despótes*) de todas as coisas", pois "algumas coisas acontecem por necessidade (*anánke*), outras por acaso (*týche*), outras por nossa causa (*par'hemâs*), que são livremente escolhidas e acompanhadas de censura e louvor". E "o bem e o mal não são proporcionados ao homem por acaso".

O melhor exemplo do liame entre a física e a ética em Epicuro, pressuposto desde o início, é o discurso sobre os meteoros (as coisas "acima do ar", *metà aéra, metéora*). Como o que está acima do ar é apreendido pela visão, mas não pode ser examinado de mais perto, não é nem como os *pródela*, "as coisas manifestas na experiência ordinária", nem como os *ádela*, os não-manifestos, que são os átomos e o vazio, que não são sensíveis, mas apreensíveis pelo critério próprio. A respeito dos *metéora* se fala por analogia com os fenômenos próximos, e se acata todas as possibilidades de explicação que não sejam infirmadas, ainda que não tenham sido confirmadas: é "o método das explicações múltiplas" (*ho pleonachós trópos*). Na *Carta a Pitoclés*, Epicuro diz com todas as letras qual é o objetivo da meteorologia: "livrar-se de opiniões vãs (*kenaì dóxai*), como considerar os fenômenos meteorológicos manifestações das vontades, iras, castigos e recompensas dos deuses". Esse objetivo não é de ordem meteorológica, mas ética.

A *ataraxía*, "imperturbabilidade da alma", ideal de toda época helenística, Epicuro pensa alcançar pela "desmistificação" da natureza, característica de todo materialismo mecanicista. De fato, em nome da *physiología*, ele rejeita explicitamente o *mýthos*. Na *Carta a Meneceu*, sobre ética, ele acrescenta que pior que os deuses da mitologia – estes pelo menos se dobram a rogo – é o "destino inexorável", postulado por alguns filósofos. A física epicurista ensina que, sem dúvida, em boa parte, os acontecimentos estão agrilhoados no determinismo de suas causas mecânicas, mas como até o átomo desvia espontaneamente, também esse composto de átomos que é o homem responsabiliza-se por uma parte da vida que é deixada à sua liberdade. Importa é pensar que as causas mecânicas não querem nada quando determinam de modo inelutável a parte que lhes cabe, não intentam nada, nem punir, nem recompensar, e isso já é reduzir bastante o universo das coisas que podem trazer perturbação.

A filosofia de Epicuro é, portanto, um desses momentos da história do Ocidente em que as luzes da ciência prometem curar o obscurantismo da superstição. Não é à toa que ela tenha sido compreendida desde o início como *phármakon*, "remédio". É bem conhecido o fato de um convertido ao epicurismo, Diógenes de Enoanda, ter feito gravar em pedra em local de passagem para que todos vissem, e dele pudessem tirar proveito, um resumo em quatro máximas da doutrina que o curara precisamente sob o nome de *tetraphármakon*, remédio-quádruplo: "1. Nada há a temer quanto aos deuses; 2. Nada há a temer quanto à morte; 3. É possível suportar a dor; 4. É possível ser feliz." A equação entre filosofia, saúde da alma e felicidade está estabelecida. Por isso, "nunca é cedo ou tarde para filosofar; nem o jovem deve demorar-se, nem o velho, parar". Até porque a filosofia faz "ser jovem quando se é velho, pela recordação; e velho, quando jovem, pelo destemor diante do porvir.

Assim como o *tetraphármakon*, a exposição da ética na *Carta a Meneceu* se subdivide em quatro preceitos, cada um dos quais trata do assunto de cada uma das máximas: 1. Sobre a natureza dos deuses; 2. Sobre a morte; 3. Sobre a escolha e a rejeição (das quais o prazer e a dor são os critérios, respectivamente); 4. Sobre o destino (ou sobre como o destino não impede que o homem possa, por si, conquistar a felicidade).

A natureza dos deuses é a seguinte: os deuses são reais, vivos, imortais e felizes. Se são reais, são, claro, compostos de átomos, e, se são imortais, é porque suas composições não se decompõem. Que sejam vivos, isso significa que, embora os átomos que os constituem não sejam, por si, vivos, as composições que estes formam resulta num ser com a economia própria do vivente: um ser com necessidades naturais, que no caso dos deuses deve ser mínima, cuja satisfação é bastante para seu prazer mais próprio. Como vivos, isso significa também que sentem prazer e dor, mas, se já foi dito que são felizes, então devem levar uma vida maximamente prazerosa e minimamente dolorosa, na medida de sua natureza própria. O mecanicismo de Epicuro, ao invés de desembocar num esperado ateísmo, desemboca numa teologia bem ajustada com esse mecanicismo, já

que os deuses vivem felizes nos *Metakósmoi intermundia*, nos espaços entre os infinitos mundos que bóiam no céu, sem se envolverem absolutamente com os assuntos humanos, causa de perturbação. Sua posição aqui é diametralmente oposta à dos estóicos. Enquanto estes últimos, no fundo, postulam a existência de um único deus, que é a razão na matéria, ainda que admitam chamá-lo de muitos nomes (Zeus, mas também Deméter, se se trata de percebê-lo no elemento terra, também Poseidon, se se trata de percebê-lo no elemento água etc.), Epicuro admite a pluralidade do panteão tradicional e o caráter pessoal de cada deus, embora eles não intervenham teleologicamente na matéria como o deus estóico, ao contrário, como todas as coisas, são determinados por ela, e, nos limites de suas determinações, exercem sua liberdade como busca pessoal, responsável, da felicidade através do prazer. Os homens não precisam temê-los absolutamente, mas podem tomá-los como modelos de bem-aventurança para aperfeiçoamento da própria vida.

O preceito sobre a morte sentencia: *ho thánatos oudèn pròs hemâs*, **"a morte nada é para nós"**. O **"para nós"** é fundamental, assinala em qual relação é verdade que a morte nada seja. Ora, se a morte pode ser definida também como "privação de sensações" (*stéresis aisthéseon*), então nada de terrível é, pois sem sensação não há nenhuma experiência. Quando ela está, o vivente não está. Quando o vivente está, ela não está. O "conhecimento correto" (*orthè gnôsis*) da natureza da morte torna fluível a mortalidade, por eliminação do desejo de imortalidade. Alguns asseveram que, apesar de isso ser correto, sofre-se, em todo caso, pela expectativa da morte. Ora, sofrer pela expectativa do que não existe é um sofrimento infundado. Enquanto a maioria ou foge da morte como se ela fosse o maior dos males, ou busca a morte como cessação dos males da vida, o sábio nem renuncia à vida, nem teme a cessação da vida. Ademais, a vida é desejável, embora se deva desejar a porção mais agradável e não necessariamente a maior. O tédio diante da vida, a ingratidão ou o ressentimento, do mesmo modo que o apego à vida, são outros tantos sentimentos infundados.

Mas qual seria, então, o fundamento, para que se possa distinguir o fundado do infundado? Isso é o que aparece no início do terceiro preceito, sobre a escolha e a rejeição. Em oposição aos

"desejos infundados", aparecem os "desejos naturais", logo a natureza é o critério, como o era para os estóicos, embora interpretada de modo bem diferente. Dos desejos naturais, alguns são apenas naturais, outros são naturais e necessários. Necessários, entenda-se, à felicidade, à tranqüilidade sem perturbações do corpo, à própria vida. A vida segundo a natureza é a vida segundo o prazer, mas do prazer advindo da satisfação dos desejos naturais e necessários. Esse é o bem próprio primordial e congênito, princípio (*arché*) e fim (*télos*) da vida feliz, cuja realização suprema é saúde do corpo e a tranqüilidade perfeita da alma. Claro, se as coisas são sistemas de átomos que não cumprem nenhum destino, não há, senão, que cuidar para que o arranjo do sistema se realize de modo a não causar dor e sofrimento, mas antes prazer e contentamento.

Apesar, porém, de no final das contas, todo prazer ser bom em si e toda dor, má, acontece de alguém, por causa do prazer, dispensar aqueles prazeres que são seguidos de aborrecimento maior, bem como de aquiescer em sofrimentos que são seguidos de prazer maior. O hedonismo de Epicuro preconiza uma *symmétresis*, uma "co-medição" mais que "co-medimento", embora o comedimento decorra naturalmente dessa co-medição. O cálculo "das coisas convenientes" (*sympherónton*) e "das inconvenientes" (*asymphóron*) faz com que nem todo prazer seja escolhido e nem toda dor seja rejeitada.

Nesse cálculo deve entrar em consideração o fato de a auto-suficiência (*autárcheia*) ser um bem, pois ter necessidade de muitas coisas significa colocar o contentamento próprio nas alheias mãos dessas tantas coisas. Habituar-se a satisfazer somente os prazeres naturais necessários é bom, não porque se deva contentar com pouco, mas para suportar sem sofrimento eventual carência e gozar melhor eventual abundância. Uma dieta frugal proporciona prazer análogo ao de uma mesa suntuosa, se eliminado o sofrimento pela carência, como "pão e água proporcionam prazer supremo para a boca faminta".

O prazer de Epicuro, ele mesmo diz, nada tem a ver com "os prazeres dos dissolutos que permanecem em constante fruição material" (*hai tôn asóton hedonaì kaì hai en apolaúsei keímenai*). Seu prazer é determinado negativamente, como "ausência de sofri-

mento no corpo e ausência de perturbação na alma" (*tò met'algeîn katà sôma méte taráttesthai katà psychén*), ou seja, como *analgesía* (ou *aponía*) e *ataraxía*. Neste ponto, o hedonismo epicurista se distingue do cirenaico. Para este, os prazeres são *katà kínesin energeía*, "em ato segundo movimento", ou simplesmente "prazeres em movimento", determinados positivamente como gozo (*chará*) e alegria (*euphrosýne*), enquanto para aquele, os prazeres são *katastematikaì*, "constituintes", isto é, oriundos do estado em repouso da constituição natural do corpo, sem dor nem perturbação.

É interessante que a palavra que Epicuro escolhe para caracterizar o seu critério, portanto aquela que nomeia o "critério do critério", *kata-stematikaí*, seja cunhada a partir do mesmo étimo da palavra estóica que define a virtude, *sý-stasis* (*homologouméne*), do verbo *hístemi* ("pôr", "estabelecer", "instituir") que, em ambos os casos, remete a um estado conforme a natureza. Mas não só nesse ponto o epicurismo e o estoicismo se aproximam. Aproximam-se, sobretudo, pelo elemento socrático de suas doutrinas, do qual provieram. Se, para Epicuro, o mais importante é a prudência (*phrónesis*) que opera a *symmétresis* dos prazeres, então seu hedonismo é uma sabedoria, como ele diz claramente. O sumo bem continua sendo sabedoria, conhecimento. A *phrónesis* é ela mesma uma virtude e "mostra que não é possível levar uma vida agradável, se não se vive sabiamente, belamente e justamente". Eis, então que o hedonismo epicurista chega à seguinte conclusão, o mais próximo possível do estoicismo: **"as virtudes são co-naturais ao viver prazeroso"** (*sympephýkasi gàr hai aretaì tô zên hedéos*). E mais: **"o viver prazeroso é inseparável delas"** (*kaì tò zêrn hedéos toúton esti achóriston*).

De qualquer modo, a assimilação não anula o princípio hedonista, pois, para Epicuro, "escolhemos as virtudes não por si, mas pelo prazer, embora sejam as únicas coisas inseparáveis do prazer", como "a vida segundo a virtude" dos estóicos pode até ser agradável, embora não seja escolhida por isso. Não seria fácil, portanto, observando apenas o comportamento de algum filósofo comedido, saber se ele freqüenta o Pórtico ou o Jardim, a despeito das caricaturas do estóico e do epicurista.

4.3 Ceticismo

O nome **"ceticismo"** liga-se ao adjetivo *skeptikós*, **"cético"** e ao substantivo *sképsis*, **"exame cuidadoso"**, **"observação atenta"**. Se ***sképsis*** quer dizer só isso, então ela é própria de toda filosofia e toda ciência, em oposição à observação desatenta do senso comum. De fato, pode-se dizer que a filosofia nasce como uma espécie de "ceticismo" quanto à crença nos mitos, e põe-se sempre a si mesma em dúvida. Todo livre pensador tem certo acento cético, porque o livre pensamento produz um efeito de distanciamento, e o distanciamento, a indiferença. Não é à toa que a tradição cética, que começa "tardiamente" com Pirro de Élis (360-270 a.C.), contemporâneo de Zenão de Cício e Epicuro, exemplifique constantemente suas "posições" com versos de Homero e máximas dos sábios mais antigos e encontre a seu favor sempre farto material em toda literatura filosófica.

De fato, Pirro se liga aos megáricos através de Bríson, filho de Stílpon, e, através dos megáricos, se liga a Sócrates, cuja máxima **"sei que não sei"** (*oîda ouk oîda*) pode ser considerada de índole cética. Sobre ele, Diógenes Laércio diz mais (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 11, 61, tradução: Mario da Gama Kury, 1988):

> Depois (Pirro) seguiu Anarxarco e o acompanhou a toda parte em suas viagens, tendo tido assim a oportunidade de conviver com os ginosofistas na Índia, e com os magos. Essa convivência estimulou-lhe consideravelmente as convicções filosóficas e parece que o levou ao caminho mais nobre da filosofia, pois Pirro introduziu e adotou os princípios do agnosticismo (akatalepsía) e da suspensão do juízo (epoché), como diz Ascânio de Abdera. Pirro afirmava que nada é honroso ou vergonhoso, nada é justo ou injusto, e aplicava igualmente a todas as coisas o princípio de que nada existe realmente, sustentando que todos os atos humanos são determinados pelos hábitos e pelas convenções, pois cada coisa não é mais isto que aquilo.

Seja ou não verdadeiro esse relato, ele lembra que, ao menos conceitualmente, é possível ligar ainda as idéias céticas ao espírito de tradições antiqüíssimas, para além do Ocidente. E mais: a consciência do caráter relativo dos atos humanos pela consciência da diferença irredutível entre natureza e lei, entre existência real e valor convencionado, mostra que o impacto do movimento sofístico, que

marcou a Grécia no século anterior, reverbera no ceticismo. Além disso, o mote cético *oudèn mâllon*, "nada é mais (isso do que aquilo)", parece conseqüência da *antilogía* de Protágoras e dos discursos jurídicos de Antifonte. E, quanto à forma, lembra as máximas dos sete sábios como "nada em excesso" (*medèn ágan*), "no momento oportuno todas as coisas são belas" (*kairô pánta prósesti kalá*), "se te comprometes, atrais a maldição para ti mesmo" (*engúa, parà d'áta*), todas de teor cético. E já que três abderitas foram citados nesse contexto, Ascânio, Anaxarco e Protágoras, cite-se o quarto: Demócrito, mestre de Anaxarco, mestre do mestre de Pirro, que disse: "a verdade jaz num abismo" (*en bytô he alétheia*), porque aquilo que em verdade existe, átomos e vazio, nada tem a ver com as coisas da experiência ordinária, que só existem por convenção.

Além disso, toda a época do helenismo é bafejada por certo ceticismo quanto à transcendência característica das filosofias clássicas. Através de Demócrito, o epicurismo é parente do ceticismo. Mesmo o estoicismo, a tradição mais dogmática do helenismo, só admite a razão na matéria, e seu critério, a *phantasía*, atesta sua reverência ao fenômeno. Mas certamente, ainda que todos os filósofos sejam céticos em alguma medida, muitos, em medida complementar, encontram meio de dogmatizar. Os céticos em sentido estrito, céticos em toda medida, não. Para eles, não há *phantasía kataléptica*, não há uma aparência que traga a garantia de seu enraizamento na essência e constranja à adesão em detrimento de outra aparência; os fenômenos antitéticos se equivalem. Ou melhor: o erro dos filósofos dogmáticos está exatamente em não ver que a aparente garantia que certas aparências trazem consigo é ainda aparência, que critérios autolegitimados permanecem soltos no ar, e filosofias fundadas em critérios assim, também. Em lugar da *katálepsis*, apreensão da realidade, *akatalepsía*, renúncia a essa apreensão. Ora, a física animista dos estóicos e o mecanicismo dos epicuristas são opostos em toda ordem, bem como a deontologia dos primeiros e o hedonismo dos segundos. Se de fato há um critério que se impõe por si, por que todos não se rendem unanimemente a ele? Nenhum dos dois lados é um primor de sensatez enquanto o outro é uma estultícia manifesta. Ambos são bastante convincentes e bastante problemáticos. Como decidir por um em detrimento do outro?

Interessante é que os filósofos dogmáticos acham que para obter a tranqüilidade da alma precisam saber como as coisas são realmente, e para isso se apóiam em seus critérios autolegitimados. Os céticos, nesse ponto, descobriram algo novo, que, quando não se adere a nenhuma tese, quando simplesmente se suspende o julgamento e não é mais preciso decidir entre duas teses opostas com igual peso, quando já não mais se pretende saber como as coisas realmente são, também se alcança a *ataraxía*. É célebre a comparação dessa descoberta com a experiência pela qual passou o pintor Ameles. Há horas tentando pintar com todo esmero a espuma na boca de um cavalo e não obtendo absolutamente êxito, arremessou a esmo a esponja com que limpava os pincéis, a qual veio a bater no quadro, e assim, inadvertidamente, obteve o efeito que tanto queria. Inadvertidamente, também, os céticos alcançam a meta de toda a sua época. *Ataraxía* através de *akatalepsía*, "não-tomada-de-partido", e *adiaphoría*, "in-diferença". Com isso, se estabelece o esquema básico do procedimento cético: busca da verdade em meio a polifonia de opiniões (*poliphonía*) e multiplicidade de aparências, produção da contraposição (*antíthesis*) desse material recebido sem acréscimo de nenhuma tese própria, constatação da eqüipolência (*isosthéneia*), suspensão do juízo (*epoché*), alcance da imperturbabilidade (*ataraxía*) e, claro, alcance da felicidade (*eudaimonía*).

Quatro séculos depois de Pirro, o médico Sexto Empírico, floresceu por volta de 200 d.C), expoente da tradição cética, definiu assim o sentido da ***sképsis*** em questão desde o início (*Esboços Pirrônicos I*, capítulo IV):

> Que é sképsis? A potência cética é antitética de fenômenos e númenos, segundo qualquer modo que seja, desde a qual chegamos, através da eqüipolência que há nos objetos coisas e discursos, primeiro na suspensão, depois disto, na imperturbabilidade. Chamamo-la potência não segundo um conteúdo qualquer, mas simplesmente segundo o poder. Fenômenos, chamamos os sensíveis que agora recebemos, visto que distinguimos destes os inteligíveis. O "segundo qualquer modo que seja" pode ajustar-se quer a "potência", a fim de simplesmente acolhermos o

> nome potência, conforme dissemos, quer a "antitética de fenômenos e númenos". Quando, pois, das mais diversas maneiras os contrapomos, ou fenômenos a fenômenos, ou númenos a númenos, ou contrapondo alternadamente, a fim de que todas as antíteses se absorvam, dizemos "segundo qualquer modo que seja". Ou ainda o "segundo qualquer modo que seja" pode ajustar-se a "de fenômenos e númenos", a fim de que não busquemos o como os fenômenos aparecem ou como os númenos são intuídos, mas simplesmente os recebamos. Discursos antitéticos acolhermos de modo algum significa que acolhemos afirmações, mas simplesmente a oposição dos combatentes. Eqüipolência, dizemos da igualdade do que é segundo a crença e a descrença, visto que nada de nada dos discursos dos combatentes resta como mais crível. Suspensão é o repouso do pensamento, pelo qual nem decidimos algo nem colocamos. Imperturbabilidade é a quietude e serenidade da alma. Como a imperturbabilidade concerne à suspensão veremos no capítulo acerca do fim.

Sexto explicita, em sua definição, o nuance que distingue, no conjunto das aparências, as que aparecem para a sensação, os fenômenos, das que aparecem para a inteligência (*noûs*), os *noúmena*, os númenos. Pode-se, entretanto, chamar simplesmente de "fenômenos" tanto os aparentes sensíveis quanto os inteligíveis. O que importa é que o cético não pretende ir além das aparências e asseverar que, mais do que aparecerem deste ou daquele modo, as coisas são de fato deste ou daquele modo. Na frase: **"chamamo-la potência não segundo um conteúdo qualquer, mas simplesmente segundo o poder"**, fica claro, ainda que os adversários dos céticos os acusem de propugnar teses positivas, que ao menos eles próprios pretendem que não propugnam. Eles reconhecem que, mesmo que não queiram colocar nenhuma tese e sim desbancar os dogmáticos pela antítese, fazem afirmações, no processo de argumentação (aliás, é porque o ceticismo é uma argumentação, um raciocínio, que, mesmo sem colocar nada, ele é filosofia), como "a toda proposição contrapõe outra" ou "nada definimos", que já é uma definição, mas suas afirmações são como purgantes: servem para primeiro eliminar o mal, e depois são elas próprias eliminadas.

Numa época intermediária entre a de Pirro e a de Sexto Empírico, viveram outros dois representantes da tradição cética, Enesidemo e Agripa, que fixaram alguns de seus principais argumentos. Cada argumento é um tropo, um modo de mostrar a *poliphonía* e

desencadear a sucessão: *antíthesis*, *isosthéneia*, *epoché* etc. Por trás de todos os modos, estão sempre as mesmas constatações: o fenômeno é sempre relativo àquele ao qual aparece, logo há que renunciar ao ser em si. O relativismo, nesse caso, também não pode ser uma doutrina, pois implica sua anulação pela legitimação da doutrina contrária. Só pode ser um raciocínio-purgante. Os dez modos (*trópoi*) de ***Enesidemo*** (na vida de Pirro em *Diógenes Laércio*, IX, 11, 79-88, tradução: Mario da Gama Kury, 1988) são os seguintes:

Enesidemo de Cnosos (~150-70 a.C.) – Filósofo neopirrônico ou cético empírico grego nascido em Cnosos, Creta, considerado o pensador mais importante do período em que ensinou em Alexandria (~70-50 a.C.). Escreveu vários livros dedicados ao pirronismo, doutrina criada por Pirron de Élida (365-275 a.C.), também conhecida como ceticismo, hoje ainda conhecidos, sendo o mais importante Argumentações ou Esboço do pirronismo, em que descreveu seus dez princípios para a suspensão de juízo, ou seja, a avaliação do que seria verdadeiro ou falso. (Informações retiradas do site: http://biografias.netsaber.com.br/ver_biografia_c_1961.html – *acessado em 25/09/2007)*

> O primeiro refere-se à diferença dos seres vivos quanto ao prazer e a dor, à desvantagem e à vantagem. Infere-se disso que as criaturas vivas não recebem as mesmas impressões dos mesmos objetos, e que por isso tal diversidade necessariamente gera a suspensão do juízo. Dos seres vivos, alguns se geram sem copular, como os que vivem no fogo, a fênix árabe e os vermes; outros se geram mediante a união dos corpos, como os homens e o resto. Já que alguns seres são constituídos de um modo, e outros de modo diferente, seus sentidos também diferem. Assim, por exemplo, os falcões têm visão agudíssima, os cães têm olfato apuradíssimo. É lógico, então, que à diferença da capacidade visual corresponde uma diferença das impressões. Se o broto da vinha é comestível para a cabra, para o homem é amargo, e se a codorna se nutre da cicuta, esta é mortal para o homem; e se o porco se alimenta de excrementos, o cavalo não os come.
>
> O segundo modo refere-se à natureza e às idiossincrasias dos homens. Por exemplo, Demofon, o mordomo de Alexandre, o Grande, aquecia-se na sombra enquanto sentia frio quando exposto ao sol. Ândron de Argos, como diz Aristóteles, viajava através dos áridos desertos da Líbia sem beber água. Além disso, algumas pessoas preferem dedicar-se à medicina, outras à agricultura, outras ao comércio, e a mesma profissão traz desvantagens a algumas e vantagens a outras; daí segue-se a necessidade de suspendermos o juízo.
>
> O terceiro modo decorre da diferença dos poros transmissores das sensações, pois a maça dá a impressão de ser pálida à vista, doce ao paladar e perfumada ao olfato. E vemos a mesma figura ora de uma maneira, ora de outra, segundo as diferenças dos espelhos. Segue-se daí que aquilo que aparece não é mais uma coisa que outra coisa diferente.
>
> O quarto modo refere-se às disposições individuais e, em geral, às mutações de condições, como a saúde e a doença, o sono e a vigília, o prazer e a dor, a juventude e a velhice, a coragem e o medo, a carência e a abundância, o ódio e o amor, o calor e o frio, além da facilidade ou

dificuldade da respiração. A dificuldade das impressões depende das condições diversas das disposições individuais. Nem mesmo a condição dos loucos é contrária à natureza; com efeito, por que o seu estado seria mais contrário à natureza que o nosso? E à nossa vista o sol parece parado. O estóico Teon de Titorea passeava adormecido, e o escravo de Péricles andava como sonâmbulo pela cobertura da casa.

O quinto modo relaciona-se com a educação, com as leis, com as crenças nas tradições míticas, com os pactos entre os povos e com as concepções dogmáticas. Essa classe inclui considerações a respeito do que é belo e feio, verdadeiro e falso, bom e mau, dos deuses e da formação e dissolução do mundo dos fenômenos. A mesma coisa é justa para algumas pessoas e injusta para outras, ou para algumas é boa, para outras é má. Os persas não consideram aberrante o casamento de um homem com sua filha, enquanto para os helenos essa união é ilegal. Os massagetas, como diz Eudoxo no primeiro livro de sua **Viagem em Volta da Terra**, admitem a comunidade de mulheres, enquanto os helenos não a admitem. Os cilícios deleitam-se com a pirataria, os helenos não. Cada povo crê em seus deuses, e há quem acredite na providência e quem não acredite. Os egípcios embalsamam seus mortos antes de sepultá-los, enquanto entre os romanos eles são cremados e os pêonios lançam-nos aos pântanos. A conseqüência é a suspensão do juízo sobre a verdade.

O sexto modo relaciona-se com as misturas e uniões, em decorrência das quais nada aparece puro e em si e por si, mas misturado com o ar, com a luz, com a umidade, com a solidez, com o calor, com o frio, com o movimento, com as exalações ou sujeito a outras influências. A púrpura mostra uma cor diferente ao sol, à lua, ou a uma lâmpada à noite, e nossa própria cor parece diferente ao meio-dia e ao crepúsculo. Uma pedra que requer duas pessoas para ser erguida no ar é levantada facilmente dentro d’água, ou porque sendo pesada se torna leve por causa da água, ou porque sendo leve se torna pesada por causa do ar. Não ignoramos as propriedades específicas, como o óleo no ungüento.

O sétimo modo refere-se às distâncias e às diversas posições, aos lugares e às coisas que estão nos lugares. De acordo com este modo, as coisas que imaginamos grandes parecem pequenas, as quadradas parecem redondas, as coisas chatas parecem ter saliências, as retas parecem oblíquas, as pálidas parecem de outra cor. Por causa da distância o sol parece pequeno, e os montes vistos de longe parecem enevoados e de contornos suaves, porém, vistos de perto, aparecem cheios de irregularidades. Além disso, o sol nascente apresenta um aspecto diferente do

sol no meio do céu. E o mesmo corpo parece diferente conforme esteja num bosque ou num campo aberto. A imagem também varia de acordo com a posição do objeto, e a cor do pescoço do pombo é mutável, dependendo da posição em que o pombo esteja. Logo, já que o conhecimento dessas coisas depende das relações de espaço e de posição, não se pode conhecer sua natureza própria.

O oitavo modo refere-se à quantidade e à qualidade das coisas, à multiplicidade de suas condições determinada pelo calor e pelo frio, pela velocidade e pela lentidão, pela ausência ou variedade das cores. Assim o vinho bebido moderadamente revigora o organismo, porém bebido em quantidade excessiva o debilita; o mesmo acontece com alimento e similares.

O nono modo se relaciona com a freqüência, a raridade ou estranheza dos fenômenos. Os terremotos, por exemplo, não surpreendem as pessoas junto às quais ocorrem freqüentemente, nem o sol, porque o vemos todos os dias.

O décimo modo baseia-se na inter-relação, por exemplo, entre o leve e o pesado, entre o forte e o fraco, entre o maior e o menor, entre o alto e o baixo. Aquilo que se acha à direita não está à direita por natureza, mas é percebido como tal segundo a posição relativa a outro objeto; mudada a posição a coisa não está mais à direita. Analogamente, "pai" e "irmão" são termos relativos, e o dia é condicionado ao sol, como todas as coisas condicionam-se ao nosso pensamento. Esses termos ou conceitos relativos, considerados em si e por si, não podem ser conhecidos.

Os cinco modos de Agripa, por sua vez, que se detêm no domínio gnosiológico e exploram as aporias oriundas da admissão de um critério não demonstrado, são os seguintes:

O primeiro modo, referente ao desacordo, demonstra que todas as questões, propostas pelos filósofos ou ocorrentes na vida cotidiana, provocam um contraste intensíssimo e uma grande confusão.

O segundo modo, referente à extensão ao infinito, não admite uma prova firmemente estabelecida daquilo que se tenta demonstrar, pois uma coisa proporciona fundamento para a crença em outra, e assim por diante, até o infinito.

O terceiro modo, referente à relatividade, diz que nada pode ser apreendido em si mesmo e por si mesmo, mas somente em relação à outra coisa. Daí resulta que nada pode ser conhecido.

> O quarto modo, referente à hipótese, baseia-se no fato de algumas pessoas pensarem que devemos pressupor os primeiros fundamentos das coisas imediatamente como fidedignos, sem demonstração ulterior. A inconsistência dessas premissas se evidencia pelo fato de outras pessoas partirem de hipóteses contrárias.
>
> O quinto modo, referente à inferência recíproca, ocorre sempre que aquilo que deve servir de meio de confirmação da coisa sobre a qual se indaga necessita de crença no objeto da indagação – por exemplo, alguém que pretenda demonstrar a existência dos poros pelas emanações serve-se da existência dos poros para confirmar a ocorrência das emanações.

A grande dificuldade do ceticismo, porém, não está no fato de que a negação explícita de engajamento não seja garantia de que não haja engajamento implícito, mas no fato de afirmarem que "recebem os fenômenos e númenos", o que traz imediatamente a questão do caráter ontológico desse recebimento e desse aparecer. Aquela definição de *sképsis* apresentada por Sexto, por exemplo, diz: "fenômenos chamamos os sensíveis que agora recebemos (...)" ou ainda "(...) a fim de que não busquemos como os fenômenos aparecem ou como os númenos são intuídos, mas simplesmente os recebamos". Por menor que seja a hipostasia desse reconhecimento, há aí um aceno para o que seria um critério, ainda que não em ontologia teórica, mas na vida prática, para os céticos. De fato, o ceticismo é, em última instância, agnóstico com relação à metafísica, que consiste exatamente na afirmação do ser em si para além do fenômeno. Por isso mesmo, ele é muitas vezes aliado, e não adversário, do espírito científico positivo, vide o fato de Sexto ser médico, alguém que, a despeito de todas as incertezas, possui um conhecimento distintivo do senso comum leigo, e que, de acordo com esse conhecimento, não pode hesitar em intervir nesse ou naquele sentido, sob pena de ver morrer o paciente.

Diferentemente do que acontece no plano das disputas teóricas, na vida comum, uma das duas possibilidades de um dilema costuma ser mais convincente que a outra e os céticos admitem uma prudência de discernimento nesse domínio. Reconhecem que, sendo ou não mais reais ou mais verdadeiras, pouco importa, as seguintes coisas têm, em todo caso, mais força persuasiva (o que já perfaz um critério):

1. as coisas que estão de acordo ao que mostra a sensação (*tà kat'aísthesin symphonôs échonta*);
2. o que nunca ou raramente acontece (*tà medépote è spaníos metapíptonta*);
3. os costumes comuns e o que as leis estabelecem (*tà synéthe kaì tà nómois diestalména*);
4. as coisas prazerosas e admiráveis (*tà térponta kaì ta thaumazómena*).

Assim também, Sexto preparou uma lista quádrupla a pretexto de critério para a "adesão vital" (*biotikè téresis*):

1. a orientação natural (*hyphégesis phýseos*), pela qual se é capaz de sensação e pensamento;
2. necessidade das afecções (*anánke pathôn*), por exemplo, a fome leva a comer e a sede a beber;
3. tradição de leis e costumes (*parádosis nómon te kaì ethôn*), que leva à piedade na vida cotidiana;
4. ensino das artes (*didaskalía technôn*), pelo que o saber de um perito se sobrepõe ao de um leigo.

Leitura recomendada

AUBENQUE, P. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo. In: Chatêlet. *A filosofia pagã*.

BRUN, J. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70.

BRUN, J. *O epicurismo*. Lisboa: Edições 70.

Leitura comentada

Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres

Diôgenes Laêrtios

Desta obra já apresentada no capítulo I recomenda-se agora a leitura das *vidas* de Zenão de Cício, Pirro e Epicuro, os fundadores das três tradições do helenismo estudadas no capítulo III.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1988.

Epicuro/Lucrécio/Cícero/Sêneca/Marco Aurélio

Epicuro

Este volume da Coleção Os Pensadores (que é toda ela uma boa coleção, pois sempre traz textos dos filósofos, o que permite o contato direto do aluno com a "fonte primária", de preferência a manuais) reúne importantes clássicos da tradição helenística.

EPICURO. *Epicuro/Lucrécio/Cícero/Sêneca/Marco Aurélio*. Traduções: A. da Silva, A. Cisneiros, G.D. Leoni, J. Bruna. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).

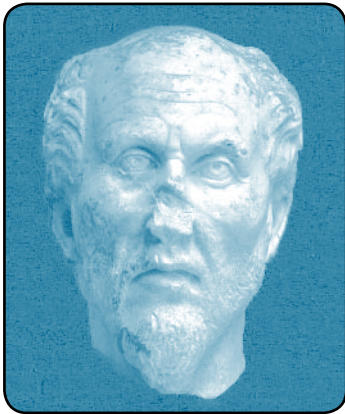
Reflita sobre

- As filosofias do helenismo a partir de seu contexto histórico, e contraste-as com os períodos arcaico e clássico.
- A ética estóica como herdeira da filosofia dos cínicos.
- A física estóica como herdeira da filosofia de Heráclito.
- Como a lógica, a física e a ética se articulam no caso do estoicismo.
- Como a canônica, a física e a ética se articulam no caso do epicurismo.
- As principais diferenças entre o atomismo de Epicuro e o de Demócrito.
- Os principais argumentos que os céticos apresentam contra os dogmáticos.
- Como os céticos respondem à acusação de que também dogmatizam.
- Como o proceder cético se distingue do dogmático em ciência e na vida prática.

▪ Capítulo 5 ▪

O neoplatonismo

Aqui, será feita uma apresentação do neoplatonismo como a última figura da filosofia antiga através da exposição de algumas idéias do seu principal representante, Plotino. Também mostraremos a você o que o neoplatonismo herda de Platão e o que é o seu traço peculiar.

5 O NEOPLATONISMO

Plotino (205-270 a.C).

O neoplatonismo é a última figura da antigüidade pagã. Floresceu nos estertores do império romano, durante os cinco primeiros séculos da era cristã. Platão é o filósofo do paganismo que pode responder às reclamações daquele tempo. Mesmo a primeira figura da filosofia cristã, a patrística, que acontece contemporaneamente ao neoplatonismo, é tributária, ao seu modo, de Platão, e mantém aberta polêmica com o neoplatonismo pagão. Esse período, que pode ser adjetivado de "religioso", transcorre sobre uma disposição de fundo tal, que mesmo a filosofia mais favorável à experiência do intelecto e do discurso há de parecer extremamente mística em comparação com as filosofias de outros períodos. De fato, a filosofia de Plotino, por exemplo, fundador e principal representante do neoplatonismo, culmina numa *éxtasis*, num "êxtase", que não é mais intelecção de forma, mas reunião com o Uno, com o Primeiro, com o Bem, com Deus; todavia, ao mesmo tempo, aquilo que é logo após esse uno, como o que há de melhor depois dele, é o Intelecto (*noûs*). O retorno ao uno extático passa, portanto, por um esforço intelectual, se se quer, e não depende de uma revelação súbita de fora, como se fora uma graça, como é o caso de muitos místicos cristãos que floresceram ulteriormente.

O neoplatonismo, porém, não é uma filosofia monolítica. Não se baseia só em Platão nem seu elemento original aparece apenas em Plotino. Suas raízes remontam a Fílon de Alexandria, que escreve em grego, mas para judeus, e opera uma interpretação das verdades

reveladas hebraicas através do arcabouço conceitual do pensamento grego, a Apolônio de Tiana, principal representante do chamado neopitagorismo, e a Plutarco de Queronéia, expoente do chamado platonismo religioso. Em torno de Plotino, que nasceu em 270 em Licópolis no Egito, tem-se, de um lado, Amônio Sacas, seu mestre (e, aliás, mestre de Orígenes, neoplatônico cristão de língua grega contemporâneo), de quem Plotino herdou a admiração pelo pensamento hindu, de outro lado, Porfírio, seu discípulo direto e editor de sua obra, conhecedor dos mistérios da Caldéia, da Pérsia e do Egito. Bem depois de Plotino, nos últimos séculos do império romano, apareceram ainda Iâmblico, da chamada Escola Siríaca, e Proclo, da Escola Ateniense, cujo fechamento pelo imperador Justiniano em 529 assinala simbolicamente o fim da antigüidade pagã greco-romana. Vale destacar também Damáscio, que, a partir da consideração do caráter não-ôntico do uno, abre o caminho para as ulteriores meontologias e teologias negativas ou apofáticas. Ademais, no caso do próprio Plotino, Platão não é sua única inspiração na Grécia Clássica, noções aristotélicas e estóicas aparecem freqüentemente em sua obra.

Em todo caso, para compreender a imparidade do neoplatonismo, o melhor a fazer é começar mesmo pela consideração da obra de Plotino, que é original, à margem de todas as influências e associações possíveis. As famosas *Enéadas*, isto é, "grupos de nove", receberam esse nome por conta da edição de Porfírio, que organizou os cinqüenta e quatro tratados do mestre em seis grupos de nove, conforme a unidade temática. A pretexto de uma visão sinóptica dos temas da obra, tem-se os seguintes quadros, em que o número entre parênteses adscrito ao título de cada tratado assinala sua posição na ordem cronológica de redação (BRUN, J. *O Neoplatonismo*):

***Enéada I*: sobre temas morais**		
Itens temáticos da *Enéada I*	**Títulos**	**Cronologia da redação**
1	O que é o ser vivo? O que é o homem?	(53)
2	Das virtudes.	(18)
3	Da dialética.	(20)
4	Da felicidade.	(46)

5	A felicidade aumenta com o tempo?	(36)
6	Do belo.	(1)
7	Do primeiro bem e dos outros bens.	(54)
8	Donde vêm os males?	(51)
9	Do suicídio racional.	(16)

***Enéada II*: sobre temas físicos e cosmológicos**		
Itens temáticos da *Enéada II*	**Títulos**	**Cronologia da redação**
1	Do mundo.	(40)
2	Do movimento circular.	(14)
3	Os astros agem?	(52)
4	Das duas matérias.	(12)
5	Que querem dizer os termos "em potência" e "em ato"?	(25)
6	Da qualidade e da forma.	(17)
7	Da mistura total.	(17)
8	Por que razão os objetos afastados parecem pequenos?	(35)
9	Àqueles que dizem que o autor do mundo é malvado e que o mundo é mau.	(33)

***Enéada III*: sobre temas cosmológicos e correlatos**		
Itens temáticos da *Enéada III*	**Títulos**	**Cronologia da redação**
1	Do destino.	(3)
2	Da providência I.	(47)
3	Da providência II.	(48)
4	Do demônio que nos recebeu como quinhão.	(15)
5	Do amor.	(50)
6	Da impassibilidade dos incorpóreos.	(26)
7	Da eternidade e do tempo.	(45)
8	Da natureza; da contemplação; do Uno.	(30)
9	Considerações diversas.	(13)

Enéada IV: sobre temas relacionados à alma		
Itens temáticos da *Enéada IV*	Títulos	Cronologia da redação
1	Da essência da alma I.	(21)
2	Da essência da alma II.	(4)
3	Dificuldades relativas à alma I.	(27)
4	Dificuldades relativas à alma II.	(28)
5	Dificuldades relativas à alma III, ou: Da visão.	(29)
6	Da sensação e da memória.	(41)
7	Da imortalidade da alma.	(2)
8	Da descida da alma ao corpo.	(6)
9	Todas as almas se constituem como uma só alma?	(8)

Enéada V: sobre temas relacionados ao intelecto		
Itens temáticos da *Enéada V*	Títulos	Cronologia da redação
1	Das três hipóstases principais.	(10)
2	Da gênese e da ordem das realidades posteriores ao Primeiro.	(11)
3	Das hipóstases que têm a faculdade de conhecer, e do que está para lá dessas hipóstases.	(49)
4	Como o que está depois do Primeiro vem do Primeiro; do Uno.	(7)
5	Que os inteligíveis não estão fora do Intelecto; do Bem.	(32)
6	O que está para lá do ser não pensa. O que é o ser pensante de primeiro grau e o ser pensante de segundo grau?	(24)
7	Há idéias das coisas particulares?	(18)
8	Da beleza inteligível.	(31)
9	Do intelecto, das idéias e dos seres.	(5)

Enéada VI: sobre temas ligados ao ser e ao Uno		
Itens temáticos da *Enéada VI*	Títulos	Cronologia da redação
1	Dos gêneros de ser I.	(42)
2	Dos gêneros de ser II.	(43)
3	Dos gêneros de ser III.	(44)

4	Que o ser que está inteiramente em toda parte é um só e mesmo ser I.	(22)
5	Que o ser que está inteiramente em toda parte é um só e mesmo ser II.	(23)
6	Dos números.	(34)
7	Como chegou à existência a multiplicidade das idéias: do Bem.	(38)
8	Do que é voluntário; da vontade do Uno.	(39)
9	Do Bem ou do Uno.	(9)

O nono e último tratado da sexta e última Enéada, que Porfírio aí posicionou porque viu nele uma espécie de coroamento da metafísica plotiniana, será apresentado ao final desse capítulo, à guisa de encerramento de todo o curso. Antes, para que a compreensão desse texto seja favorecida, cabem algumas considerações preliminares. Em primeiro lugar, é preciso perguntar: em que o neoplatonismo, a despeito do neo-, permanece platonismo? Resposta: em muitos pontos, na sua concepção acerca do belo, do amor, da alma, do ser, dos números, dos gêneros, mas aquele ponto que diz respeito ao elemento mais próprio do neoplatonismo patenteia-se, por exemplo, na ênfase dada a uma passagem do livro VI da *República*, em que a idéia de bem, que está acima de todas as demais idéias como seu fundamento, não é, por isso mesmo, uma *ousía*, uma essência, como as outras são. Diz Sócrates a Gláucon em 509b 6-10 (*República*, tradução: Maria Helena da Rocha Pereira, 1983):

> Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência (**ouk ousía óntos toû agathoû**), mas estar acima e para além da essência (**epékeina tês ousías**), pela sua dignidade e poder.

Esse epékeina tês ousías torna-se mote do neoplatonismo para referir-se ao princípio que é o Uno, desde o qual todas as coisas emanam, do intelecto, seu mais próximo, à matéria, seu mais distante, e para o qual se dirige, na conversão, a alma que se volta da matéria rumo ao seu verdadeiro princípio. Quanto ao próprio Platão, este, quando percebe a estranheza de uma transcendência em relação às próprias idéias transcendentes, imediatamente atenua a solenidade da

descoberta com um recurso literário, a exclamação jocosa de Gláucon, mesmo sabendo que no fundo se tratava de algo muito sério:

> Com ar muito cômico, Gláucon exclamou: valha-nos Apolo, que transcendência mais divinal. (Kaì ho Glaúkon mála geloíos, Ápollon, éphe, daimonías hyperbolês).
>
> (Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira).

Mas, se o neoplatonismo toma nas mãos o traço mais hiperbólico do platonismo sem titubear, seria ele ainda mais hiperbólico?

Sim e não, como, aliás, é comum ocorrer muitas vezes com uma filosofia eivada de paradoxos porque proveniente de um princípio paradoxal: o Uno, do qual todos os seres emanam e que a todos confere ser, por conferir unidade, não é. Esse caráter não-ôntico é também o caráter do mais oposto ao Uno, a matéria, cujo "menos ser", no seu grau mínimo, também nada seria, se bem que aquele é dito não-ôntico por ser "mais" que o ser, e esta, por ser "menos". "Paradoxal" inclusive no sentido etimológico, como aquilo que corre à margem da *dóxa* comum, para a qual, ao contrário, quanto mais matéria, mais ser, quanto menos percepção de forma e menos enunciação de palavras, menos ser. Quanto a esse último ponto, lembre-se apenas das palavras de Hegel, de que "a filosofia é o mundo às avessas". Quanto ao ponto anterior, pense-se apenas que a catástrofe da lógica em um texto ou sistema pode ser sinal não só da incipiência de pensamento de seu autor, que não alcança devidamente a determinação do que quer expressar, mas também de incipiência da linguagem, quando aquilo a ser expresso não é mais apenas da ordem do determinado. Assim, a título de símbolo do espírito geral da filosofia plotiniana, valem as palavras de H. Ch. Puech: "mística da imanência nos quadros de uma metafísica da transcendência". Explique-se.

Se, por um lado, o Uno em questão está para além de todo ser, por outro lado, os seres que dele emanam o fazem sem ruptura, em suave continuidade. Emanam? Por que sempre esse verbo, para dar conta da articulação do princípio uno com o múltiplo que dele deriva? Aqui a limitação de vocabulário se deve à própria natureza do que cabe ser dito.

Para Plotino, o Uno não "cria" as outras coisas, não as "produz", como o demiurgo platônico, sequer simplesmente as engendra, as

pare. Tampouco se movimenta o Uno nesse "processo": "o que vem do Uno vem sem que haja movimento". Ele não "sai" de si, não quer nem deseja as outras coisas, pelo simples fato de não carecer de nada: "o Uno não se inclina e não deseja o múltiplo". A palavra "emanação" (*apórroia*) visa a nomear aquilo que ocorre, por exemplo (e estes são os exemplos dos quais o próprio Plotino se vale exaustivamente quando precisa encontrar imagens que expressem aquilo que as palavras têm dificuldade de expressar), com os raios que partem de uma fonte luminosa. A fonte não perde nada, não se exaure nessa "doação", e os raios permanecem ligados à fonte, não são nada se separados dela, apesar de se afastarem paulatinamente dela e se enfraquecerem até que tenham sucumbido na escuridão. E também com um jato de água, uno em sua extensão, mas que respinga em múltiplas gotículas na extremidade. Ou ainda com um braço estendido que segura um objeto e estende sua força até ele sem perder a unidade, e, se tiver de acrescentar um outro objeto na extremidade do primeiro, até lá chegará a força, sem se partir nem fragmentar. Mas para evitar qualquer traço de dinamismo, a melhor imagem é a de um círculo, seu centro e os raios que dele partem em direção à periferia. Aqui, sim, pode-se dizer que desde o ponto central até o mais periférico não há nenhum movimento, nenhuma descontinuidade. É assim que, a um só tempo, **"o ser que vem do Uno não se separa dele e não é idêntico a ele" (Enéada V, tratado 3, capítulo 12).**

Embora Plotino use um vocabulário próprio das metafísicas ascéticas que distinguem um "em cima" e um "embaixo", a grande distinção de sua filosofia é entre centro e periferia. A bem dizer, a direção que vai do centro à periferia é que deveria ser, "objetivamente", a "subida", e a oposta, a "descida". Mas é ao contrário em termos morais: o (literalmente) "caminho para baixo" (*káthodos*) corresponde à emanação do Uno ao ser, e o "caminho para cima" (*ánodos*), a conversão ao Uno. A assimilação dessas duas imagens opostas é que produz outro paradoxo, que o êxtase seja uma introversão, como auto-recolhimento e auto-recentramento. Portanto, se o múltiplo vem de uma expansão, uma irradiação imediata do centro que não conhece descontinuidade, é lícito falar em imanência, bem como é lícito falar em mística, se a discursividade dessa filosofia se funda em e se encaminha para o que não é mais ou

ainda da ordem do discurso. Mas que essa mística da imanência se apresente nos quadros de uma metafísica da transcendência fica claro em formulações como:

> *"(...) este uno que está em si próprio como no interior de um santuário e que permanece imóvel para lá de tudo"*
>
> (BRUN, J. *O neoplatonismo)*

A transcendência do uno em relação ao ente, porém, é uma verdade que chegou a Plotino pela via racional. No diálogo *Parmênides* de Platão aparece um argumento acerca do uno, ao lado de outros oito argumentos, que os neoplatônicos hipostasiaram. Trata-se do primeiro, que investiga o que acontece com o próprio uno, no caso de se admitir que ele é. Esse "é", nesse momento, é tomado como nada de diferente do próprio uno, apenas uma maneira de dizer, de novo, o uno, como se "o uno é" significasse **"o uno realiza sua unidade, isto é, não pode ser múltiplo"**. Se não pode ser múltiplo, então não pode ser um todo nem ter partes, pois um todo é simultaneamente uno e múltiplo, estes são seus atributos, mas a essência mesma de unidade não pode ser múltipla. E, se não pode ser um todo nem ter partes, para resumir, o uno não pode estar nem em si mesmo nem em outra coisa, nem em movimento nem em repouso, não poder ser nem idêntico nem diferente a si ou a outra coisa, nem semelhante nem dessemelhante, nem igual nem desigual, não pode ficar nem mais novo nem mais velho nem ter a mesma idade que si mesmo ou que outra coisa, sob pena de, em qualquer desses casos, se tornar múltiplo.

Sendo assim, o uno não está em nenhum lugar nem em nenhum tempo; ele não participa absolutamente da existência (*oudamôs tò hèn ousías metéchei*), ele não é absolutamente (*oudamôs éstin tò hén*). Não há nada "dele" e "para ele" (*autoû autô*), logo dele não há nem nome (*ónoma*), nem discurso (*lógos*), nem ciência (*epistéme*), nem sensação (*aísthesis*), nem opinião (*dóxa*). De fato, o uno não pode ser percebido, nem conhecido, porque a percepção e o conhecimento já pressupõem a separação do agente e do paciente, do sujeito e do objeto, o que é uma duplicação e um abandono da unidade.

Plotino hipostasiou o conteúdo desse argumento literalmente: em sua doutrina das três hipó-stases, das três "sub-stâncias", da-

quilo que "está sob" a transitoriedade do múltiplo, o uno é a primeira, da qual vem a segunda, o Intelecto ou Inteligência (*noûs*), da qual vem a terceira, a Alma (*psyché*). Vê-se, portanto, uma estrutura triádica no seio da henologia de Plotino, o que significa que, a despeito do fato de o uno não precisar de nada, há um lugar e um sentido para o múltiplo no sistema. Os filósofos cristãos contemporâneos a Plotino também chamavam as pessoas da trindade de hipóstases, mas, se isso, por si, já assinala um traço comum da época, que se assinale também a diferença irredutível.

Mas antes de caracterizar cada uma das hipóstases, é preciso entender por que, afinal, se o uno não precisa de nada e não tende a nada, dele ainda assim emana o múltiplo. Trata-se daquilo que ocupa a filosofia grega desde o começo, a relação do uno e do múltiplo, por cuja caracterização cada filosofia se distingue das demais. Pois em Plotino, em primeiro lugar, há uma idéia simples: o uno não precisa de nada, ele é superabundância, por isso transborda. Mas não há aí uma desmedida, já que o pleno deveria ser também o justo, isto é, nem faltar nem sobrar? Diz Plotino: "o olhar e a luz eram apenas um, sendo o Uno dotado de uma autovisão, de uma transparência imediata em si próprio". E, no entanto, o olhar quis distinguir-se da luz... Na verdade, o começo da descida já está no próprio "ver-se a si mesmo", enquanto o verdadeiro uno "não tem nada de si e para si". Em todo caso, é pela cisão de luz e olhar, que se dá no seio do uno, que ele se torna duplo.

Essa cisão corresponde, no diálogo *Parmênides*, à passagem do primeiro argumento para o segundo, que parte da compreensão do "é" da frase "o uno é" como tendo significado diferente do significado do próprio uno, e, portanto, "o uno que é" (*tò hèn ón*), o "uno-ente", já é dois, e, se há dois, há a fronteira entre ambos que é um terceiro, e assim ao infinito, logo, se o uno é, o múltiplo (*tà pollá*) também é, o número (*arithmós*) também é. No contexto desse segundo argumento, todos os predicados que o uno do primeiro argumento recusou são admitidos. Esses predicados, todo/parte, em si/em outro, movimento/repouso, idêntico/diferente, semelhante/dessemelhante, igual/maior e menor, são as próprias idéias, os próprios gêneros supremos, e o segundo argumento é o entrelaçamento das idéias sob a égide da idéia de unidade. Assim também a segunda hipóstase de

Plotino, o *noûs*, o Intelecto ou Inteligência, tem como seu conteúdo próprio a unidade múltipla dos inteligíveis. A mínima diferença no âmago do uno engendrou o ser, que, ao voltar-se para essa unidade, ensejou aquilo que é mais uno depois do uno, mas que já é também múltiplo. Afinal, cada idéia é absolutamente una e a totalidade orgânica das idéias também, mas no interior dessa totalidade há múltiplas idéias, que se ligam ou se afastam de múltiplas maneiras. Seguir o percurso dessas ligações e afastamentos é precisamente o que faz o discurso, o *lógos*, por isso esse é o âmbito da fala e da razão. Não é à toa que a conclusão do segundo argumento do *Parmênides* é a de que, por participar da existência, há algo do uno e para o uno, há dele conhecimento, opinião, sensação, nome, explicação. Assim, a segunda hipóstase de Plotino é o *lógos* e a *enérgeia* da primeira, isto é, o Intelecto é o discurso e o ato do Uno, como também a terceira hipóstase será o discurso e o ato da segunda.

A terceira hipóstase, a *psyché*, a alma, "surge" de um "movimento" (as aspas são porque, a rigor, não há nem surgimento nem movimento) análogo àquele pelo qual o Intelecto vem do uno: ao voltar-se a Inteligência para a periferia e não para o centro, diferenciando-se de si mesma, mas, nessa diferenciação, voltando-se de novo para o centro. É na ambivalência da contemplação, que pode voltar-se para o centro ou para a periferia, que está o sentido do caminho para baixo e do caminho para cima, que afinal, como em Heráclito, são um e o mesmo caminho. A alma, na verdade, é o que articula os arquétipos que estão na Inteligência e o mundo sensível. Enquanto permanece voltada para o centro, mantém-se em si própria, numa espécie de consciência de si, e é, como tal, alma do mundo, não ainda alma individual. Mas, se voltada para o outro lado, perfaz-se como Natureza, e preside a organização dos corpos sensíveis, pelos arquétipos que estão na Alma, e, antes, no Intelecto. Vê-se, portanto, que o teor ontológico da processão, e é caracterizado pela contemplação. "A ação é uma sombra da contemplação", diz Plotino. O mais periférico, que é também o mais múltiplo, particular, corpóreo, material, é grau ínfimo de contemplação. Se é assim com a processão, também o é com a conversão que lhe corresponde em contrapartida: da ação à contemplação cada vez mais centrada, até que a contemplação de nada mais além de si mesmo, deixe de ser olhar e luz, para ser co-essência (*synousía*) e reunião no simples (*háplosis*). Veja-se, então,

conforme o anunciado, como o próprio Plotino se expressa ao tratar do ponto central (e culminante) de sua filosofia.

> (PLOTINO, sexta e última ***Enéada***, nono e último tratado: ***O BEM E O UNO***, **1-3.** Tradução: João E. P. B. Lupi)
>
> 1. Todos os seres, tanto os primeiros como aqueles que receberam o nome de seres por alguma razão, são seres somente por sua unidade. O que seriam, sem sua unidade? Sem a unidade, deixariam de ser aquilo que são. De fato um exército não existe se não é uno; e o mesmo se diga de um coral, ou de um rebanho. Mesmo uma casa, ou um barco, deixam de ser se perdem a unidade. Outrotanto sucede com as quantidades contínuas: não existiriam se não tivessem unidade; quando as dividimos, ao perder a sua unidade, perdem ao mesmo tempo a sua natureza. Considere-se também os corpos das plantas e dos animais, cada um dos quais é uno: se perdem a unidade fracionando-se em diversas partes, perdem imediatamente a sua essência; já não são o que eram, mas converteram-se em novos seres, que, por sua vez, existem enquanto são unos. A saúde é a condição de um corpo que mantém a coordenação da unidade; e a beleza está na unidade que harmoniza os membros; a virtude, na alma, tende à unidade, e torna-se una graças à concordância das faculdades.
>
> A alma é o que dá unidade a todas as coisas que produz, porque as modela, e lhes dá forma. Mas podemos dizer que a alma não só dá a unidade, mas é a própria unidade? Não: tal como as outras coisas que a alma dá aos corpos, como a forma, a figura, e outras características, não são de modo nenhum idênticas à alma que as dá, assim a alma dá a unidade sem ser o Uno. É contemplando o Uno que ela faz cada uma das suas produções, do mesmo modo que contemplando o Homem, faz o homem – realizando nele a unidade que pertence ao Homem. Cada uma das coisas que chamamos unas tem uma unidade proporcionada à sua essência, de modo que participam mais ou menos da unidade conforme participam mais ou menos do ser.
>
> Assim a alma é diferente do Uno; porém, como é em mais alto grau do que o corpo, participa mais da unidade; mas não é o Uno; é que a alma é una, mas a unidade, nela, é contingente. A alma e o Uno são duas coisas diferentes, como são diferentes o corpo e o Uno. Uma quantidade discreta (um agregado de coisas), como um coro, está muito longe do Uno; uma quantidade contínua assemelha-se mais a Ele, e mais ainda se aproxima e participa d'Ele a alma. Será que, do fato de a alma não poder existir sem a unidade, se conclui que a alma e o Uno são idênticos?

Não: a unidade também é necessária aos demais seres, e nem por isso são o Uno – o corpo não é o Uno, mas participa da unidade. Além disso, a alma é múltipla ao mesmo tempo em que é una, mesmo que não se componha de partes; ela tem diversas faculdades, como a razão discursiva, o desejo, e a percepção, que estão ligadas pela unidade da alma. Sendo una, a alma confere unidade, mas é do Uno que recebe esse poder.

2. Mas pode-se perguntar: em cada um dos seres particulares, que são unos, a essência e a unidade não são a mesma coisa? A essência e o ser não são idênticos à unidade em toda essência e em todo o ser, de tal modo que ao encontrar o ser se encontra também a unidade? Não é a essência em si a unidade em si, de tal modo que, se a essência é a inteligência, a unidade também seja a inteligência? E a inteligência, sendo o ser em primeiro grau, ao dar o ser às coisas, não lhes dá igualmente a unidade? De fato, o que é que a unidade pode ser, além do ser e da essência? O ser é idêntico à unidade – porque o homem e um homem é a mesma coisa; ou então a unidade é o número da cada coisa tomada em separado, e, do mesmo modo que se diz dois de um objeto que está agregado a outro, diz-se um de um objeto que está só.

Se o número forma parte dos seres, é evidente que a unidade também forma parte deles, e é preciso que se veja que espécie de ser ela é. Se a unidade é apenas uma imagem imaginada pela mente para poder contar, então a unidade não tem existência real. Porém já dissemos que cada coisa, ao perder a unidade, perde também a existência. Portanto é preciso ver se a unidade e o ser são idênticos, quer considerados em cada ser, quer considerados absolutamente.

Se o ser de cada coisa é pluralidade, segue-se que, como a unidade não pode ser pluralidade, a unidade e o ser são duas coisas diferentes. Ora bem, o homem, que é animal, e é racional, encerra em si uma pluralidade de elementos para os quais a unidade constitui a ligação. Conseqüentemente, o homem e a unidade são duas coisas distintas: o homem é divisível, a unidade é indivisível. Além disso, o Ser universal, como encerra em si todos os seres, é ainda mais múltiplo; difere, pois, da unidade; e contudo, possui a unidade por participação. Se o Ser se identifica com o princípio da inteligência, também sob esse aspecto é múltiplo; e mais ainda se o Ser se identifica com a sede das idéias, porque a idéia tanto a individual como a coletiva, não é verdadeiramente una, mas é um número; é tão una como o cosmo.

Acima de tudo, o Uno é o primeiro; mas a Inteligência, as Formas, e o Ser não são coisas primeiras. Cada forma é múltipla e composta, por conseguinte é uma coisa posterior, já que as partes são anteriores ao

composto que constituem. Que a Inteligência não é o que é primeiro, é coisa que se vê pelos seguintes fatos: existir, para a Inteligência, é necessariamente pensar; a parte mais elevada da Inteligência, a que não contempla objetos exteriores, deve pensar o que está acima dela, pois que, ao olhar para si mesma, olha para o seu princípio. Por um lado, se a Inteligência é ao mesmo tempo a coisa pensante e a coisa pensada, implica dualidade, não é simples, não é o Uno; mas por outro lado, se a Inteligência contempla um objeto que não é ela, esse objeto não pode ser senão o que é melhor que ela, e superior a ela. Se, finalmente, a Inteligência se contempla a si mesma, e ao mesmo tempo contempla o que é melhor do que ela, também desta maneira não é o primeiro.

Portanto é preciso admitir que a Inteligência, porque possui essa natureza, goza da presença do Bem, do Primeiro, e que o contempla. Ela está presente a si mesma, e, ao mesmo tempo, pensa-se como sendo todas as coisas. Ora, ao conter em si tal diversidade, está longe de ser o Uno. Assim o Uno não é todas as coisas, porque dessa maneira já não seria o Uno; e também não é a Inteligência, porque nesse caso seria também todas as coisas, já que a Inteligência é todas as coisas. Não é também o Ser, porque o Ser é todas as coisas.

3. Que é, pois, o Uno? Qual é a sua natureza? Não nos devemos admirar de que seja tão difícil explicá-lo, se já é difícil explicar o que é o ser e o que é a idéia-forma; e, contudo, as formas são o fundamento do nosso conhecimento. Quantas vezes a alma avança para o que não tem forma e não pode compreendê-lo porque é indeterminado, e não recebeu a marca de algo distinto, e a alma afasta-se porque teme ter o nada diante de si. Assim se perturba ao achar-se em presença de coisas deste gênero, e então se refugia nos sentidos, tal como a vista cansada dos objetos pequenos repousa nos maiores. Quando a alma quer ver por si mesma, vendo então somente porque está com o objeto que vê, e constitui uma só coisa com esse objeto, imagina que o que buscava escapou, porque não é distinta do objeto pensado. Mas é só assim que podemos seguir um caminho filosófico para alcançar o Uno.

O Uno é o que procuramos, ele que é o Princípio de todas as coisas, o Bem e o Primeiro; quem deseja conhecê-lo não se afastará daquilo que está em primeiro lugar para cair no que ocupa o último; mas elevará a alma, das coisas sensíveis, que ocupam o último grau entre os seres; libertar-se-á de todo o mal, porque deseja elevar-se até o Bem; subirá ao princípio que está em si mesma; e deixará o múltiplo para chegar a ser una. Só nestas condições contemplará o princípio supremo, o Uno.

> Convertida assim em inteligência, tendo confiado a sua alma à Inteligência, e se firmado nela, para que perceba com olhar vigilante o que a Inteligência percebe, nela e por ela contemplará o Uno, sem servir-se de nenhum dos sentidos, e sem mesclar nenhuma de suas percepções aos dados da Inteligência; contemplará o princípio mais puro com a Inteligência pura, com aquilo que constitui o grau mais elevado da inteligência. Assim, quando um homem que se aplica à contemplação de um princípio como este, o representa como uma grandeza, ou uma figura, ou como uma forma, não é a sua inteligência que o guia nesta contemplação, já que a inteligência não é feita para ver essas coisas: o que atua nele é a sensação, ou a opinião, companheira da sensação. Porque só o princípio intelectual é capaz de nos fazer conhecer as coisas que são próprias do seu campo.
>
> A Inteligência pode ser as coisas que lhe são superiores, as que lhe pertencem, e as que procedem dela. As coisas que pertencem à Inteligência são puras; mas são menos puras e menos simples do que as que lhe estão acima – ou, mais corretamente, do que Aquele que é superior à Inteligência. Essa coisa não é a Inteligência, mas superior à Inteligência. De fato a Inteligência é ser, mas o princípio que está por cima dela não é ser, é superior a todos os seres.
>
> O Princípio não é o Ser, porque o ser tem uma forma especial – a de ser – e o Uno não tem sequer uma forma inteligível.

Leitura recomendada e comentada

O neoplatonismo

J. Brun

Boa e clara introdução ao neoplatonismo.

BRUN, J. *O neoplatonismo.* Lisboa: Edições 70.

O que é filosofia antiga?

P. Hadot

Texto que caracteriza a filosofia antiga em geral segundo a perspectiva do liame entre doutrina e vida.

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?*. São Paulo: Loyola.

Enéadas

Plotino

Tradução espanhola dos 54 tratados, organizados em seis conjuntos de nove (*enéadas*), escritos pelo principal representante do neoplatonismo.

PLOTINO. *Enéadas*. Traducción: José Antonio Miguez. Buenos Aires: Aguilar.

Reflita sobre

- Por que o platonismo era a filosofia pagã que melhor respondia às expectativas do período religioso em que floresceu o neoplatonismo.
- As passagens da *República* e do *Parmênides* de Platão que inspiram sobremaneira o neoplatonismo. Como o *bem* do primeiro texto e o *um* do segundo são hipostasiados por Plotino?
- Como imanência e transcendência se articulam no pensamento plotiniano.
- Como mística e racionalismo se articulam no pensamento plotiniano.
- Como queda e conversão se articulam no pensamento plotiniano.

Referências

ANAXIMANDRO. *Os pensadores originários:* Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Traduções: E. Carneiro Leão e S. Wrublewski. Petrópolis: Vozes.

ARISTÓFANES. *As nuvens*. Tradução: Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. trilíngüe por V.G. Yebra. Madrid: Gredos, 1970.

AUBENQUE, P. As filosofias helenísticas*:* estoicismo, epicurismo, ceticismo. In: Chatêlet. *A filosofia pagã*.

BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. Tradução: J. Fischer. São Paulo: Martins Fontes.

BRUN, J. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70.

BRUN, J. *O epicurismo*. Lisboa: Edições 70.

BRUN, J. *O neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70.

CAMUS, A. Théatre, récits, nouvelles. In: ALVES, M. *Camus entre o sim e o não a Nietzsche*. Florianóplis: Letras Contemporâneas, 2001.

CORNFORD, F.M. *Principium Sapientae*: As origens do pensamento filosófico grego. Tradução: M.M. Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1988.

DUMONT, J.P. *A filosofia antiga*. Lisboa: Edições 70.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1986.

EPICURO. *Epicuro/Lucrécio/Cícero/Sêneca/Marco Aurélio*. Traduções: A. da Silva, A. Cisneiros, G.D. Leoni, J. Bruna. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola.

JAEGER, W. *Paideia:* A formação do homem grego. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes.

KERFERD, G.B. *O movimento sofista*. Tradução: Margarida Oliva. São Paulo: Loyola.

KIRK-RAVEN. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução: C.A.L. Fonseca, B.R. Barbosa e M.A. Pegado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MONDOLFO, R. *O pensamento antigo*. Tradução: L.G. da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, v. 2.

NIETZSCHE, F.W. *A filosofia na idade trágica dos gregos.* Tradução: Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução: Jaime Bruna. São Paulo: Abril, 1972. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988, v. 13.

PLATÃO. *República*. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

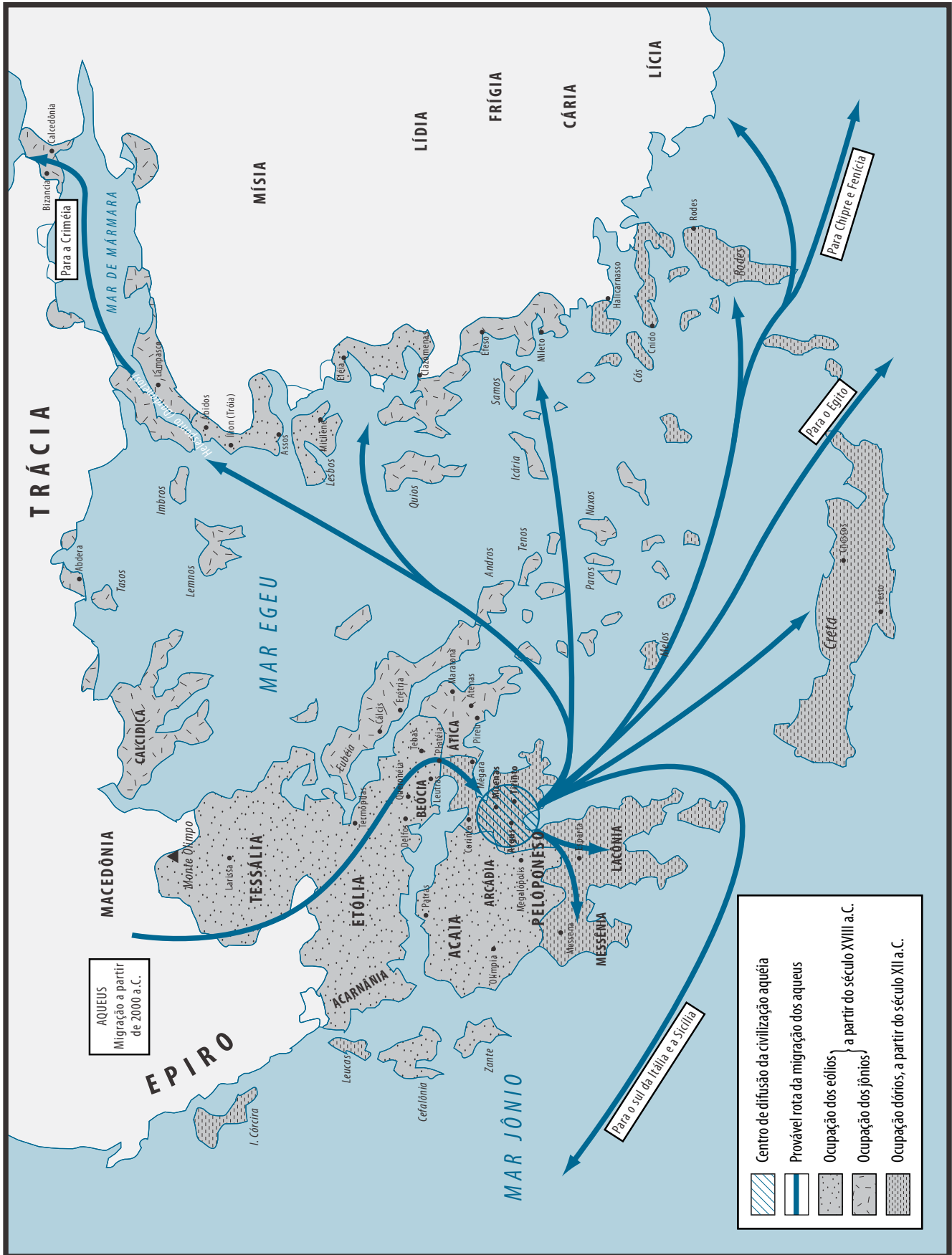
PLOTINO. *Enéadas*. Traducción: José Antonio Miguez. Buenos Aires: Aguilar.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Vida e obra*. Supervisão das traduções: José Cavalcanti de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000, vol. I. (Coleção Os Pensadores).

ROMEYER-DHERBEY, G. *Os sofistas*. Tradução: João Amado. Lisboa: Edições 70.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1982.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução de Líbero, 1982. (Coleção Os Pensadores).

Anexos

Adaptado de: Atlas Histórico Básico (ARRUDA, José Jobson de) p. 8

Adaptado de: Atlas Histórico Básico (ARRUDA, José Jobson de) p. 9

Adaptado de: Atlas Histórico Básico (ARRUDA, José Jobson de) p. 11